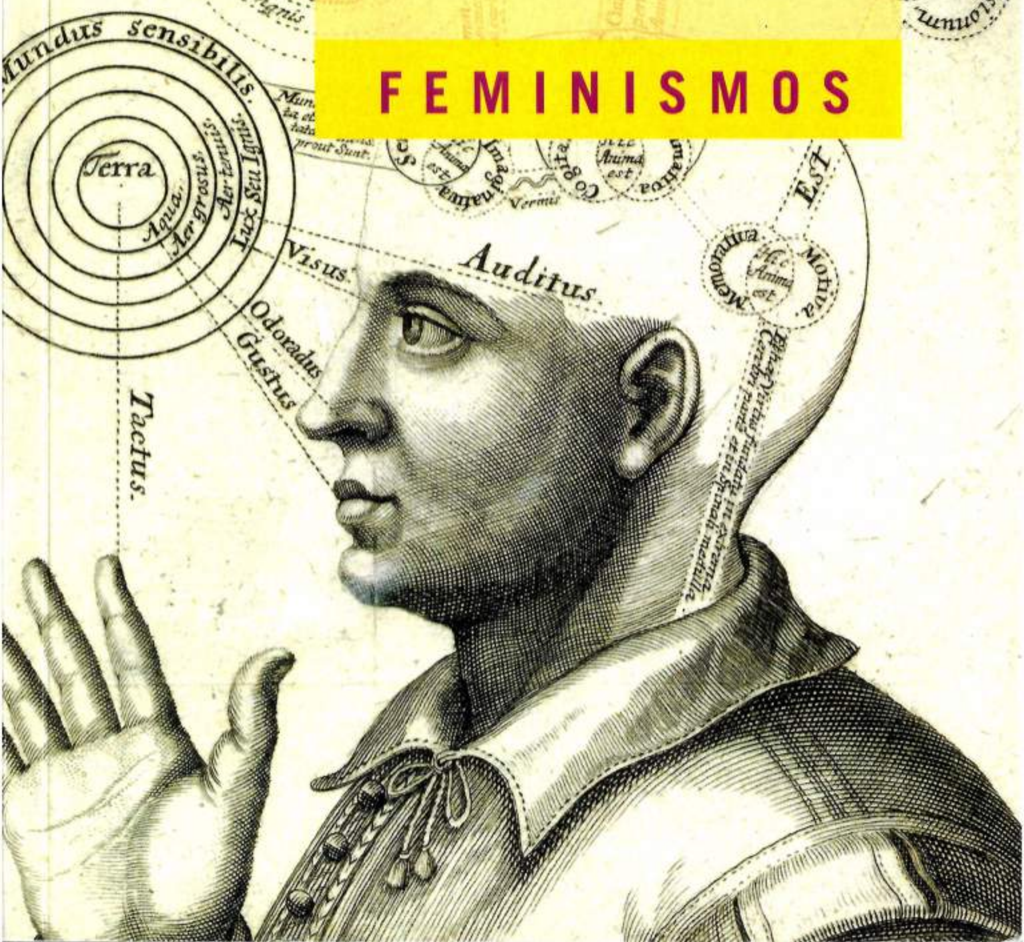
MECANISMOS PSÍQUICOS DEL PODER

Judith Butler

FEMINISMOS



Mecanismos psíquicos del poder

Teorías sobre la sujeción

Judith Butler

Mecanismos psíquicos del poder

Teorías sobre la sujeción

Traducción de Jacqueline Cruz

QUINTA EDICIÓN

EDICIONES CÁTEDRA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Feminismos

Título original de la obra:
The Psychic Life of Power. Theories in Subjection

1.ª edición, 2001
5.ª edición, 2015

Diseño de cubierta: aderal

Ilustración de cubierta: *El pensamiento humano* (grabado, siglo XVII),
Sudhoff-Institut, Leipzig © Cordon/Corbis

Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 32.200-2011
I.S.B.N.: 978-84-376-2683-3
Printed in Spain

Nota sobre la traducción

El término *subjection,* que aparece en el título del libro y reiteradamente a lo largo del mismo, se puede traducir como *sujeción* o *sometimiento*. El segundo término me parece por lo general más adecuado, puesto que alude a los dos componentes del proceso, el activo *(someterse* a alguien) y el pasivo *(someterse* a alguien), mientras que *sujeción* destaca el componente activo *(sujetar* a) y tiene, además, connotaciones de fuerza que no siempre son pertinentes en el contexto de los argumentos de Judith Butler. Sin embargo, siguiendo el uso del término francés *assujetissement* por parte de Louis Althusser y Michel Foucault, la autora utiliza *subjection* con el doble significado de *sujeción* y *subjetivación* (el proceso de devenir sujeto), y uno de los argumentos centrales del libro es que el sujeto se forma en la sujeción. Por este motivo, he optado por traducir *subjection* como *sujeción* en el título y en aquellos pasajes del texto donde se hace referencia explícita a este doble sentido. En los demás casos, he preferido *sometimiento*. Por otra parte, el inglés *subject* significa tanto *sujeto* como *súbdito*, lo cual introduce una ambigüedad adicional (por ejemplo, al hablar de «sujetos sociales») que se pierde en la traducción, donde por lo general utilizo *sujeto*.

Las palabras inglesas *self* y «*I*» y el término freudiano *ego* pueden traducirse todos como *yo*. Utilizo cursivas siem-

pre que Butler se refiere al *ego* freudiano, para distinguir este concepto del uso más coloquial.

Las citas de los textos que Butler comenta en profundidad en el libro *(Fenomenología del espíritu*, de Hegel; *La genealogía de la moral*, de Nietzsche; «Ideología y aparatos ideológicos del estado», de Althusser; *Vigilar y castigar*, de Foucault, e «Introducción al narcisismo», «Duelo y melancolía», *El «yo» y el «ello»* y *El malestar en la cultura*, de Freud) están tomadas de las ediciones en castellano indicadas en las notas correspondientes. En el resto de las citas las traducciones son mías, aunque igualmente indico en las notas la edición castellana, cuando la hay.

J. C.

Agradecimientos

Este trabajo fue posible gracias a una generosa Beca de Investigación de Humanidades de la Universidad de California en Berkeley. Quiero expresar mi agradecimiento a los amigos y colegas que hicieron penetrantes lecturas de algunos de los capítulos: Wendy Brown, William Connolly, David Palumbo-Liu, Kaja Silverman, Anne Norton, Denise Riley y Hayden White; así como a los estudiantes que participaron en el seminario «Social Subjects/Psychic States» [Sujetos Sociales/Estados Psíquicos] en Berkeley. Agradezco a Adam Phillips la autorización para reimprimir aquí nuestro intercambio de ideas publicado en *Psychoanalytic Dialogues*. También agradezco a Helen Tartar su profunda, meticulosa e inteligente labor editorial, y a Gayle Salamon su asistencia con el manuscrito.

Introducción

Deberíamos intentar comprender el sometimiento en su manifestación material como constitución de los sujetos.

MICHEL FOUCAULT, «Two Lectures»

La escisión del sujeto, dentro del cual el yo está presente para sí sólo un momento, y la cargada reflexividad de ese momento, son el punto de compra de su sometimiento por parte del sujeto. El hondo y corpóreo sentimiento de culpa con el que está investido el sujeto, y que representa el febril trasfondo de su autoconciencia, la cual en última instancia sabe tan poco de sí, es decisivo para asegurar el profundo control interior que se ha denominado interpelación.

FRANCIS BARKER, *The Tremulous Private Body: Essays on Subjection*

Subjection [sujeción]... Acción o efecto de estar sujeto, como bajo un monarca u otro soberano o poder superior; condición de estar sujeto a, o bajo el dominio de otro; por tanto *gen.* subordinación... Condición de estar sujeto, expuesto o predispuesto *a;* responsabilidad... *Lógica.* Acción de proporcionar un sujeto a un predicado.

Oxford English Dictionary

Como forma de poder, el sometimiento es paradójico. Una de las formas familiares y agónicas en que se manifiesta el poder consiste en ser dominado/a por un poder externo a uno/a. Descubrir, sin embargo, que lo que «uno/a» es, que la propia formación como sujeto, depende de algún modo de ese poder, es algo muy distinto. Estamos acostumbrados a concebir el poder como algo que ejerce presión sobre el sujeto desde fuera, algo que subordina, coloca por debajo y relega a un orden inferior. Ésta es ciertamente una descripción adecuada de una parte de las operaciones del poder. Pero si, siguiendo a Foucault, entendemos el poder como algo que también *forma* al sujeto, que le proporciona la misma condición de su existencia y la trayectoria de su deseo, entonces el poder no es solamente algo a lo que nos oponemos, sino también, de manera muy marcada, algo de lo que dependemos para nuestra existencia y que abrigamos y preservamos en los seres que somos. El modelo habitual para entender este proceso es el siguiente: el poder nos es impuesto y, debilitados por su fuerza, acabamos internalizando o aceptando sus condiciones. Lo que esta descripción omite, sin embargo, es que el «nosotros» que acepta esas condiciones depende de manera esencial de ellas para «nuestra» existencia. ¿No existen condiciones discursivas para la articulación de ningún «nosotros»? El sometimiento consiste precisamente en esta dependencia fundamental ante un discurso que no hemos elegido pero que, paradójicamente, inicia y sustenta nuestra potencia.

La «sujeción» es el proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto. Ya sea a través de la interpelación, en el sentido de Althusser, o a través de la productividad discursiva, en el sentido de Foucault, el sujeto se inicia mediante una sumisión primaria al poder. Aunque Foucault es consciente de la ambivalencia de su planteamiento, no desarrolla los mecanismos específicos por los cuales el sujeto se forma en la sumisión. Su teoría no sólo no otorga mucho protagonismo al ámbito de la psique, sino que tampoco explora el poder en esta doble valencia de subordinación y producción. Si la sumisión es una condición de la

sujeción, resulta pertinente preguntar: ¿Cuál es la forma psíquica que adopta el poder? Un proyecto de estas características nos obliga a elaborar una teoría de la psique para acompañar a la teoría del poder, tarea que los autores adscritos tanto a la ortodoxia foucaultiana como a la psicoanalítica han eludido. Aunque no prometo ninguna síntesis grandiosa, en el presente trabajo me propongo explorar algunas perspectivas provisionales con las cuales cada una de estas teorías puede iluminar a la otra. El proyecto no empieza ni termina con Freud y Foucault; el problema de la sujeción, de cómo el sujeto se forma en la subordinación, es abordado en la sección de *Fenomenología del espíritu* donde Hegel describe el acercamiento a la libertad por parte del esclavo y su decepcionante caída en la «conciencia desventurada». El amo, quien al principio parece ser «externo» al esclavo, reemerge como la propia conciencia de éste. La desventura de la conciencia emergente es su propia autocensura, el efecto de la transmutación del amo en realidad psíquica. Las automortificaciones que pretenden corregir la insistente corporeidad de la autoconciencia instituyen la mala conciencia. Esta figura de la conciencia vuelta sobre sí misma prefigura la descripción de Nietzsche, en *La genealogía de la moral*, del proceso por el cual la represión y la regulación generan los fenómenos superpuestos de la conciencia y la mala conciencia, y de cómo estos últimos se vuelven esenciales para la formación, la persistencia y la continuidad del sujeto. En todos los casos, el poder que en un principio aparece como externo, presionado sobre el sujeto, presionando al sujeto a la subordinación, asume una forma psíquica que constituye la identidad del sujeto.

La forma que asume el poder está inexorablemente marcada por la figura de darse la vuelta, una vuelta sobre uno/a mismo/a o incluso *contra* uno/a mismo/a. Esta figura forma parte de la explicación de cómo se produce el sujeto, por lo cual, en sentido estricto, no existe un sujeto que se dé la vuelta. Por el contrario, la vuelta parece funcionar como inauguración tropológica del sujeto, como momento fundacional cuyo estatuto ontológico será siempre incierto. Por

ello, parece difícil, si no imposible, incorporarla a la descripción de la formación del sujeto. ¿De qué o de quién se dice que se da la vuelta, y cuál es el objeto de la misma? ¿Cómo es posible que a partir de un retorcimiento ontológicamente tan incierto se forje un sujeto? Quizás lo que ocurre es que, al incorporar esta figura, ya no estamos intentando «ofrecer una descripción de la formación del sujeto», sino que nos enfrentamos, más bien, a la premisa tropológica que subyace a cualquier descripción de este tipo, una premisa que facilita la explicación pero también le marca un límite. Parece que en cuanto intentamos determinar cómo el poder produce a sus sujetos (súbditos), cómo éstos acogen al poder que los inaugura, ingresamos en este dilema tropológico. No podemos asumir la existencia de un sujeto que lleva a cabo una internalización mientras no tengamos una descripción de la formación del sujeto. La figura a la que nos estamos refiriendo aún no ha cobrado existencia ni forma parte de una explicación verificable, y sin embargo sigue teniendo cierto sentido la referencia a ella. La paradoja del sometimiento conlleva una paradoja referencial: nos vemos obligados a referirnos a algo que aún no existe. Intentamos dar cuenta de cómo nace el sujeto mediante una figura que provoca la suspensión de nuestras certezas ontológicas. Que esta figura sea ella misma una «vuelta» es especular en sentido retórico y performativo: «vuelta» es el significado griego de «tropo». Por tanto, el tropo de la vuelta indica y a la vez ejemplifica el carácter tropológico del gesto[1]. ¿La sujeción inaugura de

[1] Hayden White señala en *Tropics of Discourse* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978) que «la palabra *trópico* deriva de *tropikos*, *tropos*, que en griego clásico significaba "vuelta" y en koiné "forma" o "manera". Llega a las lenguas indoeuropeas modernas a través de *tropus*, que en latín clásico significaba "metáfora" o "figura retórica" y en latín tardío, sobre todo en su aplicación a la teoría musical, "tono" o "medida"» (2). Seguidamente, White asocia la noción de tropo con la de estilo, un término que, para él, distingue el estudio del discurso del estudio de la ficción y de la lógica. Los tropos son «desviaciones» del lenguaje convencional, pero, además, generan figuras retóricas o de pensamiento (una distinción también fundamental en la explicación de

algún modo la tropología, o lo que sucede es que resulta inevitable recurrir a la labor inaugural de los tropos al intentar dar cuenta de la generación del sujeto? Retomaremos esta cuestión hacia el final del trabajo, cuando analicemos cómo la explicación de la melancolía participa en el mismo mecanismo que describe, produciendo topografías psíquicas que son claramente tropológicas.

Quintiliano). Así, un tropo puede establecer conexiones entre palabras que no se consideran convencionales o lógicas. Para nuestros propósitos, esto significa que funciona de tal manera que no está limitado por las versiones comúnmente aceptadas de realidad. Por otra parte, el tropo no puede funcionar, es decir, generar nuevos significados y conexiones, si su desviación de la convención y la lógica no es reconocida como tal. Por este motivo, el funcionamiento del tropo presupone una versión comúnmente aceptada de realidad.

Para Nietzsche, sin embargo, la circulación y sedimentación de los tropos es la condición de posibilidad del uso convencional del lenguaje. De hecho, sostiene que los tropos son la materia prima de la que emerge el lenguaje literal y conceptual. Sólo mediante una especie de olvido del carácter tropológico del lenguaje puede implantarse un lenguaje como el convencional, pues éste es la sedimentación o el efecto «amortiguador» de los tropos. Esta sugerencia queda clara, tanto argumental como retóricamente, en su ensayo «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral» (Madrid, Tecnos, 1994).

El término inglés *turn* («vuelta») fue utilizado durante los siglos XVII y XVIII como sinónimo de «tropo» referido a varias figuras retóricas sintácticas. Para Richard Lanham, el tropo es un tipo concreto de figura que cambia el significado de una palabra (*A Handlist of Rhetorical Terms*, Berkeley, University of California Press, 1991). Otros autores sostienen que debe utilizarse la designación de «figura» para aquellos términos que cambian el significado de más de una palabra. Quintiliano rechaza esta distinción, insistiendo en que los efectos del cambio de significado no son reducibles a palabras singulares o plurales, y define el tropo como un cambio de significado y la «figura» como un cambio en la forma (es decir, la forma de un modelo de habla o incluso un género de escritura). El hecho de que la «vuelta» sea considerada generativa o productiva parece especialmente relevante para nuestra consideración de la producción o generación del sujeto. No se trata sólo de que la función del tropo sea la generación, sino de que la descripción de ésta parece exigir la utilización de tropos, una operación del lenguaje irreductiblemente mimética y performativa, que refleja y a la vez instituye la generatividad que se propone explicar.

La escena de la «interpelación» que presenta Althusser es un ejemplo de los esfuerzos casi literarios para explicar la producción del sujeto por medios lingüísticos. La doctrina de la interpelación de Althusser es una clara precursora de las posteriores ideas de Foucault sobre la «producción discursiva del sujeto». Naturalmente, Foucault insiste en que el sujeto no es «hablado» a la existencia y que las matrices de poder y discurso que lo constituyen no ejercen una acción productiva singular o soberana. Aun así, Althusser y Foucault coinciden en que el proceso de *assujetissement* implica una subordinación fundacional. En el ensayo de Althusser «Ideología y aparatos ideológicos del estado», la subordinación del sujeto se produce mediante el lenguaje, como efecto de la voz autoritaria que interpela al individuo. En su célebre ejemplo, un policía interpela a un transeúnte que pasea, y éste se da la vuelta y se reconoce como la persona interpelada. La interpelación —la producción discursiva del sujeto social— tiene lugar en el intercambio por el cual el reconocimiento es ofrecido y aceptado. Resulta significativo que Althusser no dé ningún indicio de por qué ese individuo se da la vuelta, aceptando así que la voz se dirige a él o ella, y aceptando la subordinación y la normalización que impone. ¿Por qué se da la vuelta el sujeto en dirección a la voz de la ley y qué efecto tiene esta vuelta en la inauguración del sujeto social? ¿Es éste un sujeto culpable, y, en caso afirmativo, cómo llegó a serlo? ¿Sería quizás necesaria una teoría de la conciencia que complementase a la teoría de la interpelación?

La interpelación del sujeto mediante el llamamiento inaugural de la autoridad estatal presupone no sólo que ya se ha producido la inculcación de la conciencia, sino que ésta, entendida como el funcionamiento psíquico de la norma reguladora, constituye una operación específicamente psíquica y social del poder, de la cual depende la interpelación pero de la que no puede dar cuenta. Por otra parte, el modelo de poder implícito en la descripción de Althusser atribuye poder performativo a la voz autoritaria, a la voz de la sanción, y por consiguiente al lenguaje entendido como habla. ¿Cómo podemos explicar, entonces, el poder del discurso

escrito, o del discurso burocrático, que circulan sin voz ni firma? Por último, pese a su gran utilidad, la teoría de Althusser está implícitamente constreñida por la noción de un aparato estatal centralizado, modelado sobre la base de la autoridad divina cuya palabra es acto. Foucault desarrolla su noción del discurso en parte como respuesta al modelo de habla interpelativa soberana de teorías como la de Althusser, pero también para tomar en cuenta la *eficacia* del discurso en manifestaciones distintas de la palabra hablada.

Vínculos apasionados

La idea de que el sujeto está apasionadamente apegado a su propia subordinación ha sido invocada cínicamente por quienes intentan desacreditar las reivindicaciones de los subordinados. El razonamiento es el siguiente: si se puede demostrar que el sujeto persigue o sustenta su estatuto subordinado, entonces la responsabilidad última de su subordinación quizás resida en él mismo. Por encima y en contra de esta visión, yo argumentaría que el apego al sometimiento es producto de los manejos del poder, y que el funcionamiento del poder se transparenta parcialmente en este efecto psíquico, el cual constituye una de sus producciones más insidiosas. Si, siguiendo a Nietzsche, aceptamos que el sujeto es formado por una voluntad que se vuelve sobre sí misma, adoptando una forma reflexiva, entonces el sujeto sería la modalidad del poder que se vuelve contra sí mismo; el sujeto sería el efecto del poder en repliegue.

Ya el psicoanálisis alude a un sujeto que es simultáneamente formado y subordinado. La reformulación de Foucault según la cual la subordinación no sólo es presionada sobre el sujeto, sino que también lo forma, es decir, que es presionada sobre el sujeto en el curso de su formación, sugiere que existe una ambivalencia en el lugar de emergencia del sujeto. Si el efecto de autonomía está condicionado por la subordinación, y esta subordinación o dependencia fundacional es rigurosamente reprimida, entonces el sujeto emerge al mismo tiempo que el inconsciente. La definición fou-

caultiana de la sujeción como la simultánea subordinación y formación del sujeto cobra un valor psicoanalítico concreto cuando consideramos que ningún sujeto emerge sin un vínculo apasionado con aquéllos de quienes depende de manera esencial (aun si dicha pasión es «negativa» en sentido psicoanalítico). Aunque la dependencia del niño no sea subordinación *política* en un sentido habitual, la formación de la pasión primaria en la dependencia lo vuelve vulnerable a la subordinación y a la explotación, tema que ha concitado gran interés en los discursos políticos recientes. Por otra parte, esta situación de dependencia primaria condiciona la formación y la regulación política de los sujetos y se convierte en el instrumento de su sometimiento. Si es imposible que el sujeto se forme sin un vínculo apasionado con aquéllos a quienes está subordinado, entonces la subordinación demuestra ser esencial para el devenir del sujeto[2]. En tanto que condición para devenir sujeto, la subordinación implica una sumisión obligatoria. Por otra parte, el deseo de supervivencia, el deseo de «ser», es un deseo ampliamente explotable. Quien promete la continuación de la existencia explota el deseo de supervivencia. «Prefiero existir en la subordinación que no existir»: ésta sería una de las formulaciones del dilema (donde también hay un riesgo de «muerte»). Ésta es una de las razones de que los debates en torno a la realidad del abuso sexual infantil tiendan a definir erróneamente el carácter de la explotación. No se trata simplemente de que el adulto imponga de manera unilateral cierta sexualidad, ni de que el niño fantasee de manera unilateral con cierta sexualidad, sino de que se explota el amor del niño, un amor que es necesario para su existencia, y se abusa de su vinculación apasionada.

Consideremos que el sujeto no sólo se forma en la subordinación, sino que ésta le proporciona su continuada condición de posibilidad. El amor del niño es anterior al juicio y la

[2] Mi análisis del «vínculo» es deudor del ensayo «Wounded Attachments», de Wendy Brown, incluido en su libro *States of Injury: Freedom and Power in Late Modernity,* Princeton, Princeton University Press, 1995.

decisión; un niño cuidado y alimentado de modo «aceptable» sentirá amor, y sólo después podrá discriminar entre aquéllos a quienes ama. Esto no significa que el niño ame ciegamente (puesto que desde muy pronto tiene un discernimiento y una «intuición» significativos), sino sólo que, para poder persistir psíquica y socialmente, debe haber dependencia y formación de vínculos: no existe la posibilidad de no amar cuando el amor está estrechamente ligado a las necesidades básicas de la vida. El niño no sabe a qué se vincula; sin embargo, tanto el bebé como el niño deben vincularse a algo para poder persistir en sí mismos y como sí mismos[3]. Ningún sujeto puede emerger sin este vínculo formado en la dependencia, pero en el curso de su formación ninguno puede permitirse el lujo de «verlo». Para que el sujeto pueda emerger, las formas primarias de este vínculo deben *surgir* y a la vez *ser negadas;* su surgimiento debe consistir en su negación parcial.

Ello explica en parte el sentimiento de humillación del adulto al enfrentarse a los primeros objetos de amor —padres, tutores, hermanos, etc.—, el sentimiento retardado de indignación con que afirma: «No es posible que yo haya podido amar a una persona como ésa.» El enunciado admite la misma posibilidad que está negando, con lo cual el «yo» aparece fundado sobre el repudio, cimentado en y por esa imposibilidad firmemente imaginada. Por consiguiente, el «yo» se ve amenazado en lo esencial por el fantasma de la reaparición de ese amor (imposible) y condenado a reescenificarlo en el inconsciente, reviviendo y desplazando una y otra vez el escándalo y la imposibilidad que representa, instrumentando la amenaza que supone para el propio sentido del «yo». «"Yo" no podría ser quien soy si amase del modo en que aparentemente amé y, si he de persistir siendo yo mismo, deberé seguir negando ese amor y, a la vez, reescenifi-

[3] En «Introducción al narcisismo», Freud distingue entre formas narcisistas y anaclíticas de amor, y sostiene que las primeras potencian o inflan el *yo*, mientras que las segundas conducen a su menoscabo o empobrecimiento.

cándolo inconscientemente en la vida actual, con el sufrimiento más atroz como resultado.» El «yo» se ve amenazado por la repetición traumática de lo que ha sido repudiado de la vida actual. Mediante la repetición neurótica, el sujeto persigue su propia disolución, su propia descomposición, y esta búsqueda revela una potencia, pero no *del sujeto*, sino más bien la potencia de un deseo que persigue la disolución del sujeto, porque éste supone un obstáculo para él[4].

Si el sujeto se produce mediante el repudio, ello quiere decir que se produce por una condición de la que, por definición, se encuentra separado y diferenciado. El deseo intentará descomponer al sujeto, pero se verá coartado precisamente por el sujeto en cuyo nombre opera. El hecho de que la contrariedad del deseo resulte crucial para el sometimiento implica que, para poder persistir, el sujeto debe frustrar su propio deseo. Y para que el deseo pueda triunfar, el sujeto debe verse amenazado con la disolución. Por consiguiente, y de acuerdo con este modelo, el estar vuelto contra sí mismo (su deseo) parece ser la condición para la persistencia del sujeto.

Desear las condiciones de la propia subordinación es entonces un requisito para persistir como uno/a mismo/a. ¿Qué significa abrazar la misma forma de poder —regulación, prohibición, supresión— que amenaza a uno/a con la disolución, justamente en un intento de persistir en la propia existencia? No se trata simplemente de que el reconocimiento del otro sea necesario y la subordinación confiera una forma de reconocimiento, sino más bien de que uno/a depende del poder para la propia formación, que dicha formación es imposible sin la dependencia y que la postura del sujeto adulto

---

4 A propósito de la idea de que la repetición, entendida como instinto de muerte, marca el límite del dominio del *yo*, véase Jacques Lacan, *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ed. J.-A. Miller, trad. Alan Sheridan, Nueva York, Norton, 1978, págs. 40-49 [trad. cast.: *Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Barral, 1977]. Freud defiende este argumento en *Más allá del principio del placer* (en *Obras completas*, tomo 3, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996).

consiste precisamente en la negación y reescenificación de esa dependencia. El «yo» sólo puede emerger negando su formación en la dependencia, las condiciones de su propia posibilidad. Sin embargo, se ve amenazado con el desequilibrio precisamente por esa negación, por la búsqueda inconsciente de la propia disolución mediante repeticiones neuróticas que reescenifican las situaciones primarias que no sólo se niega a ver, sino que, si desea seguir siendo él mismo, tampoco puede ver. Por supuesto, el hecho de estar fundado sobre algo que se niega a saber significa que está separado de sí mismo y que nunca podrá devenir o permanecer del todo como él mismo.

Ambivalencia

La noción de sujeto ha generado mucha controversia dentro de los recientes debates teóricos, siendo defendida por algunos como condición previa necesaria de la potencia y denostada por otros como un vestigio de «dominio» que debe ser rechazado. Mi propósito no es enumerar ni resolver las manifestaciones contemporáneas del debate. Más bien me propongo tomar en consideración una paradoja que suele estructurarlo y hace que casi siempre desemboque en demostraciones de ambivalencia. ¿Cómo es posible que el sujeto, al cual se considera condición e instrumento de la potencia, sea al mismo tiempo efecto de la subordinación, entendida ésta como privación de la potencia? Si la subordinación es la condición de posibilidad de la potencia, ¿cómo podemos concebir ésta en oposición a las fuerzas de la subordinación?

«El sujeto» es presentado a menudo como si fuese intercambiable con «la persona» o «el individuo». Sin embargo, la genealogía de la categoría crítica del sujeto sugiere que, más que identificarse de manera estricta con el individuo, debe considerarse al sujeto como una categoría lingüística, un comodín, una estructura en formación. Los individuos llegan a ocupar el lugar del sujeto (el sujeto emerge simultáneamente como «lugar») y adquieren inteligibilidad sólo en

tanto que están, por así decir, previamente establecidos en el lenguaje. El sujeto ofrece la oportunidad lingüística para que el individuo alcance y reproduzca la inteligibilidad, la condición lingüística de su existencia y su potencia. Ningún individuo deviene sujeto sin antes padecer sujeción o experimentar «subjetivación» (otra traducción del francés *assujetissement).* No tiene mucho sentido tratar al «individuo» como término inteligible si sostenemos que los individuos adquieren inteligibilidad al devenir sujetos. Paradójicamente, no podemos hacer referencia inteligible a los individuos o a su devenir sin referencia previa a su condición de sujetos. El relato de la sujeción es inevitablemente circular, puesto que presupone al mismo sujeto del que pretende dar cuenta. Por un lado, el sujeto sólo puede referirse a su propia génesis adoptando una perspectiva de tercera persona con respecto a sí mismo, es decir, desposeyéndose de su propia perspectiva al narrar su génesis. Por otro lado, la narración de la constitución del sujeto presupone que dicha constitución ya ha tenido lugar, y por tanto se produce *a posteriori.* El sujeto se pierde a sí mismo para relatar la historia de sí mismo, pero al relatarla está intentando dar cuenta de lo que la función narrativa ya ha dejado claro. ¿Qué significa entonces que el sujeto, que para algunos es presuposición de potencia, deba verse también como *efecto* del sometimiento? Este planteamiento sugiere que, al oponerse a la subordinación, el sujeto reitera su sometimiento (idea compartida por el psicoanálisis y las explicaciones foucaultianas). ¿Cómo podemos entonces explicar el sometimiento y cómo puede convertirse éste en lugar de alteración? Aunque se trata de un poder que es *ejercido sobre* el sujeto, el sometimiento es al mismo tiempo un poder *asumido por* el sujeto, y esa asunción constituye el instrumento de su devenir.

Sujeción/Subordinación

La doble naturaleza de la sujeción parece conducir a un círculo vicioso: la potencia del sujeto parece ser efecto de su subordinación. Cualquier intento de oponerse a la subordi-

nación forzosamente la presupone y la vuelve a invocar. Por suerte, el relato consigue superar este *impasse*. ¿Qué significa que la potencia del sujeto *presuponga* su subordinación? ¿Es lo mismo *presuponer* que *restituir*, o existe una discontinuidad entre el poder que se presupone y el poder que se restituye? Consideremos que, en el mismo acto por el cual reproduce las condiciones de su subordinación, el sujeto ejemplifica la vulnerabilidad temporal inherente a ellas, concretamente, a las exigencias de su renovación. El poder que es condición del sujeto es por fuerza distinto del poder que se dice que ejerce el sujeto. El poder que da origen al sujeto no mantiene una relación de continuidad con el poder que constituye su potencia. Cuando el poder modifica su estatuto, pasando de ser condición de la potencia a convertirse en la «propia» potencia del sujeto (constituyendo una apariencia del poder en la que el sujeto aparece como condición de su «propio» poder), se produce una inversión significativa y potencialmente habilitante. ¿Cómo hemos de valorar esa transformación? ¿Se trata de una ruptura habilitante o desafortunada? ¿Cómo es posible que el poder del que depende el sujeto para su existencia y el cual se ve obligado a reiterar se vuelva contra sí mismo en el curso de la reiteración? ¿Cómo podemos concebir la resistencia dentro de las condiciones de la reiteración?

Esta visión sugiere que la potencia no puede derivarse lógicamente de sus condiciones, que no se puede asumir una continuidad entre: *a)* lo que hace posible al poder y *b)* los tipos de posibilidades que asume el poder. Si, al actuar, el sujeto conserva las condiciones de su emergencia, ello no significa que toda su potencia se mantenga ligada a ellas ni que éstas permanezcan idénticas en todas las operaciones de la misma. El proceso de asumir el poder no consiste sencillamente en cogerlo de un lado, transferirlo intacto y enseguida convertirlo en propio; el acto de apropiación puede conllevar una modificación tal que el poder asumido o apropiado acabe actuando en contra del poder que hizo posible esa asunción. Cuando las condiciones de la subordinación hacen posible la asunción del poder, el poder que se asume perma-

nece ligado a ellas, pero de manera ambivalente; de hecho, el poder asumido puede mantener y al mismo tiempo resistir la subordinación. Con esta conclusión no nos estamos refiriendo a: *a)* una resistencia que sea *realmente* una recuperación del poder o *b)* una recuperación que sea *realmente* una resistencia. Ambas cosas se dan al mismo tiempo y esta ambivalencia constituye el dilema de la potencia.

Si aceptamos que la sujeción es al mismo tiempo subordinación y devenir del sujeto, entonces, en tanto que subordinación, el poder sería un conjunto de condiciones que precede al sujeto, ocasionándolo y subordinándolo desde fuera. Esta formulación falla, sin embargo, cuando consideramos que no existe un sujeto con anterioridad a este efecto. El poder no sólo *actúa sobre [acts on]* el sujeto, sino que *actúa [enacts]* al sujeto[5], en sentido transitivo, otorgándole existencia. En tanto que condición, el poder precede al sujeto. Sin embargo, pierde su apariencia de prioridad al ser ejercido por el sujeto, y ello da lugar a la visión opuesta de que el poder es efecto del sujeto, que es algo que los sujetos efectúan. Una condición no puede habilitar o estatuir *[enact]* sin hacerse presente. Puesto que el Poder no está intacto con anterioridad al sujeto, la apariencia de su prioridad desaparece conforme actúa sobre el sujeto y éste es inaugurado (y derivado) por la inversión temporal en el horizonte del poder. En tanto que potencia del sujeto, el poder asume su dimensión temporal presente[6].

El poder actúa sobre el sujeto por lo menos de dos formas: en primer lugar, como aquello que lo hace posible, la

[5] Aquí, y en la página 26, la autora hace un juego de palabras con *act* (actuar) y *enact*, que significa interpretar o representar un papel, pero también decretar, promulgar, estatuir o poner en práctica. *[N. de la T.]*

[6] El presente análisis desarrolla algunos de los argumentos que expuse en *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*, Nueva York, Routledge, 1993: «No hay un poder que actúe, sino sólo una actuación reiterada que es el poder en su persistencia e inestabilidad» (pág. 9). Con esta afirmación no pretendía sugerir que el poder actúe sin el sujeto. Por el contrario, para que pueda actuar *es preciso* que haya un sujeto, pero esta necesidad no convierte al sujeto en el origen del poder.

condición de su posibilidad y la ocasión de su formación, y, en segundo lugar, como aquello que es adoptado y reiterado en la «propia» actuación del sujeto. Como *súbdito del* poder que es también *sujeto de* poder, el sujeto eclipsa las condiciones de su propia emergencia; eclipsa al poder mediante el poder. Las condiciones no sólo hacen posible al sujeto, sino que intervienen en su formación. Se hacen presentes en los actos de dicha formación y en los actos posteriores del sujeto.

El poder que opera en el sometimiento se manifiesta, por tanto, en dos modalidades temporales sin común medida entre sí: en primer lugar, como algo que es siempre anterior al sujeto, está fuera de él y en funcionamiento desde el principio; en segundo lugar, como efecto voluntario del sujeto. Esta segunda modalidad encierra al menos dos series de significados: como efecto voluntario del sujeto, el sometimiento es una subordinación que el sujeto se provoca a sí mismo; al mismo tiempo, si produce al sujeto y éste es condición previa de la potencia, entonces el sometimiento es el proceso por el cual el sujeto se convierte en garante de su propia resistencia y oposición. Ya sea que concibamos el poder como anterior al sujeto o como efecto instrumental del mismo, la vacilación entre sus dos modalidades temporales («antes» y «después» del sujeto) ha marcado la mayoría de los debates en torno al sujeto y el problema de la potencia. Muchas conversaciones sobre el tema se han quedado atascadas en la duda de si el sujeto es la condición o el punto muerto de la potencia. De hecho, estos dos dilemas han llevado a muchos a considerar el problema del sujeto como un obstáculo insalvable en la teoría social. Opino que parte de la dificultad reside en el hecho de que el sujeto es él mismo un lugar de ambivalencia, puesto que emerge simultáneamente como *efecto* de un poder anterior y como *condición de posibilidad* de una forma de potencia radicalmente condicionada. Cualquier teoría del sujeto debe tomar en cuenta la plena ambivalencia de las condiciones de su funcionamiento.

No se puede hacer, por así decir, ninguna transición conceptual entre el poder como algo externo al sujeto, «actuante sobre» él, y el poder como algo constitutivo del sujeto,

«actuado por» él. Lo que podríamos esperar a modo de transición es, en realidad, una escisión y una inversión constitutivas del sujeto mismo. El poder actúa sobre el sujeto mediante una actuación *[acting]* que es también una promulgación *[enacting]:* cuando intentamos distinguir entre el poder que actúa (transitivamente *[enacts]*) al sujeto y el poder puesto en práctica *[enacted]* por éste, es decir, entre el poder que forma al sujeto y el «propio» poder de éste, surge una ambigüedad irresoluble. ¿Qué o quién realiza este proceso *[enacting]* aquí? ¿Se trata de un poder anterior al sujeto o del poder del sujeto mismo? En algún momento se produce una inversión y una ocultación, y el poder emerge como algo que pertenece exclusivamente al sujeto (por lo cual éste deja de parecer el resultado de una operación previa del poder). Por otra parte, lo que el sujeto pone en práctica *[enacts]* es habilitado por el funcionamiento anterior del poder, pero en última instancia no está limitado por él. La potencia desborda al poder que la habilita. Podría decirse que los propósitos del poder no siempre coinciden con los propósitos de la potencia. En la medida en que estos últimos divergen de los primeros, la potencia supone la asunción de un propósito *no pretendido* por el poder, el cual no hubiese podido derivarse lógica o históricamente y opera en una relación de contingencia e inversión con respecto al poder que lo hace posible y al que no obstante pertenece. Éste es, por así decir, el escenario ambivalente de la potencia, la cual no está constreñida por ninguna necesidad teleológica.

El poder es simultáneamente externo al sujeto y la propia jurisdicción del sujeto. Esta aparente contradicción cobra sentido cuando entendemos que sin la intervención del poder no es posible que emerja el sujeto, pero que su emergencia conlleva el disimulo de aquél. Se trata de una inversión metaléptica por la cual el sujeto producido por el poder es proclamado como sujeto que *funda* al poder. El carácter fundacional del sujeto es efecto de una operación del poder, que se realiza mediante la inversión y ocultación de esa operación previa. Ello no quiere decir que el sujeto pueda ser *reducido* al poder por el que surge, ni tampoco que el poder por el que

surge sea *reducible al* sujeto. El poder nunca es sólo una condición externa o anterior al sujeto, ni tampoco puede identificarse exclusivamente con éste. Para que puedan persistir, las condiciones del poder han de ser reiteradas: el sujeto es precisamente el lugar de esta reiteración, que nunca es una repetición meramente mecánica. Conforme la apariencia del poder pasa de condición del sujeto a efecto del mismo, las condiciones del poder (anterior y externo) asumen una forma presente y futuraria. Pero el poder asume su carácter presente mediante un cambio de dirección, el cual provoca una ruptura con todo lo anterior y se disimula como potencia que se inaugura a sí misma. La reiteración del poder no sólo temporaliza las condiciones de la subordinación, sino que muestra que éstas no son estructuras estáticas sino temporalizadas, es decir, activas y productivas. La temporalización provocada por la reiteración señala el camino por el cual se modifica e invierte la apariencia del poder, pasando de ser algo que está siempre actuando sobre nosotros desde fuera y desde el principio a convertirse en lo que confiere sentido de la potencia a nuestros actos presentes y al alcance futurario de sus efectos.

Aunque mi estudio es deudor de la formulación del problema del *assujetissement* que lleva a cabo Foucault en sus ensayos «The Subject of Power» y «Two Lectures», publicados en *Power/ Knowledge*, y de sus muchos análisis del sujeto de deseo y el sujeto de derecho en *Historia de la sexualidad, Volúmenes 1 y 2*, y *Vigilar y castigar*[7], la noción de sujeto que me ocupa refleja un dilema cultural y político más amplio: cómo adoptar una actitud de oposición ante el poder aun reconociendo que toda oposición está comprometida con el mismo poder al que se opone. Para muchos, la poten-

[7] Michel Foucault, *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 1994, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975; *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1997, *Histoire de la sexualité*, París, Gallimard, 1978 y 1984; «Two Lectures», en *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-77*, ed. Colin Gordon, Nueva York, Pantheon, 1980, págs. 78-108.

cia encuentra en esta idea posliberatoria su punto muerto. O bien se considera que las formas de dominación capitalista o simbólica son tales que nuestros actos están ya siempre «domesticados» *a priori,* o bien se ofrecen una serie de ideas generalizadas y atemporales sobre el carácter aporético de todos los movimientos dirigidos al futuro. Yo sugeriría que la complicidad primaria con la subordinación no conduce forzosamente a ninguna conclusión histórica o lógica, pero que sí abre algunas posibilidades tentativas. El hecho de que la potencia esté comprometida en la subordinación no es señal de una inevitable contradicción interna en el núcleo del sujeto ni, por consiguiente, una prueba adicional de su carácter pernicioso u obsoleto. Pero tampoco permite restaurar una visión prístina del sujeto derivada de formulaciones liberales-humanistas clásicas, donde la potencia aparece siempre, y exclusivamente, en oposición al poder. La primera de estas visiones caracteriza las formas políticamente farisaicas de fatalismo; la segunda, las formas ingenuas de optimismo político. Intentaré no caer en ninguna de estas alternativas.

Se podría pensar, sin embargo, que el sujeto deriva su potencia precisamente del poder al que se opone, aunque ello resulte incómodo y vergonzante, sobre todo para quienes piensan que la complicidad y la ambivalencia deberían poder suprimirse de una vez para siempre. Si el sujeto *no* está completamente determinado por el poder *ni* tampoco determina completamente al poder (sino que, de modo significativo, ambas cosas ocurren parcialmente), ello significa que supera la lógica de la no-contradicción, que se convierte, por así decir, en una excrecencia de la lógica[8]. Afirmar que el sujeto supera la dicotomía «o/o» no es afirmar que viva en una zona libre de su propia creación. Superar no es lo mismo que burlar, y el sujeto supera precisamente aquello a lo que está atado. En este sentido, le es imposible disipar la ambivalencia que lo constituye. La dolorosa, dinámica y prometedora vacilación entre el «ya» y el «aún no» es una encrucijada que

[8] Lacan se refiere al sujeto como excrecencia.

religa cada uno de los pasos que la atraviesan, una reiterada ambivalencia en el centro mismo de la potencia. El poder rearticulado se «re»-articula en el sentido de que está ya hecho, y en el sentido de que se rehace, se hace de nuevo, se hace desde cero. Lo que queda por considerar es: *a)* cómo se relaciona la formación del sujeto con la formación reguladora de la psique, incluyendo cómo podemos religar el discurso del poder con el discurso del psicoanálisis; y *b)* cómo podemos conseguir que esta concepción del sujeto sea eficaz como noción de potencia política en una época posliberatoria.

Regulaciones de la psique

Si el poder actúa no sólo para dominar u oprimir a los sujetos ya existentes, sino también para formar a los sujetos, ¿en qué consiste esta formación? Está claro que el poder no trae al mundo a las personas en el sentido habitual del término. Foucault asocia el carácter formativo o productivo del poder a los regímenes reguladores y disciplinarios. En *Vigilar y castigar* señala que el delito produce una clase de delincuentes, cuyos cuerpos son fabricados en los gestos y el estilo del encarcelamiento. Pero ¿en qué consiste esta producción y esta fabricación? La dimensión formativa del poder no debe entenderse de manera mecanicista o conductista. El poder no siempre produce de acuerdo con un propósito o, mejor dicho, su producción es tal que a menudo desborda o altera los propósitos para los cuales produce[9]. Foucault es notoriamente parco en relación con el tema de la psique, pero, en mi opinión, la descripción del sometimiento debe

[9] Nietzsche desarrolla el concepto de la cadena de signos *(Zeichenkette)* en *La genealogía de la moral: Un escrito polémico*, trad. José Mardomingo Sierra, Madrid, EDAF, 2000, pág. 125; *Zur Genealogie der Moral*, en Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Berlín, de Gruyter, 1988, vol. 5, págs. 314-315. Allí señala que una palabra o un instrumento puede llegar a asumir propósitos y a producir efectos para los cuales no fue originalmente pensado o modelado.

esbozarse siguiendo los movimientos de la vida psíquica. Más concretamente, siguiendo el peculiar volverse del sujeto contra sí mismo que tiene lugar en los actos de autoacusación, de la conciencia y de la melancolía que operan en conjunción con los procesos de regulación social. Y, sin embargo, si rechazamos el dualismo ontológico que postula la separación de lo político y lo psíquico, parece imprescindible plantear el análisis crítico del sometimiento psíquico en términos de los efectos reguladores y productivos del poder. Si las formas del poder regulador se sustentan en parte a través de la formación de los sujetos, y esta formación tiene lugar de acuerdo con los requerimientos del poder, concretamente mediante la incorporación de normas, entonces la teoría de la formación del sujeto debe dar cuenta del proceso de incorporación, y la noción de incorporación debe ser analizada para determinar la topografía psíquica que asume. ¿De qué manera el sometimiento del deseo exige e instituye el deseo *por* el sometimiento?

Aunque hemos señalado que las normas sociales son internalizadas, aún no hemos explicado en qué consiste la incorporación o, de manera más general, la internalización, qué significa que una norma sea internalizada y qué le ocurre durante el proceso de internalización. ¿La norma está primero «fuera» y luego ingresa a un espacio psíquico preexistente, entendido como un teatro interior de algún tipo? ¿O la internalización de la norma contribuye a la producción de la internalidad? Una vez que se ha convertido en psíquica, ¿la norma conlleva no sólo su propia interiorización, sino también la de la psique?[10]. Sostengo que el proceso de internalización *fabrica la distinción entre vida interior y exterior*, ofreciendo una distinción entre lo psíquico y lo social que difiere sustancialmente de una descripción de la internalización psíquica de las normas. Por otra parte, si las normas no

[10] Distingo entre interno e interior, siguiendo las convenciones de la fenomenología: «interno» designa una relación contingente; «interior», una relación constitutiva. Esta terminología subraya también el carácter fenomenológico del segundo término.

son internalizadas de manera mecánica o completamente predecible, ¿significa que asumen un carácter distinto al convertirse en fenómenos *psíquicos?* En concreto, ¿cómo podemos explicar el deseo por la norma y, más ampliamente, por el sometimiento, en términos de un deseo previo de existencia social que es explotado por el poder regulador? Cuando las categorías sociales garantizan una existencia social reconocible y perdurable, la aceptación de estas categorías, aun si operan al servicio del sometimiento, suele ser preferible a la ausencia total de existencia social. Entonces, ¿cómo es posible que el anhelo del sometimiento, que se basa en un anhelo de existencia social que recuerda y explota las dependencias primarias, emerja como instrumento y efecto del poder del sometimiento?

Para destacar que los abusos de poder son reales, y no una creación o fantasía del sujeto, a menudo se proyecta el poder como algo inequívocamente externo al sujeto, algo que le es impuesto contra su voluntad. Pero si la producción misma del sujeto y la formación de su voluntad son consecuencia de una subordinación primaria, entonces es inevitable que el sujeto sea vulnerable a un poder que no ha creado. Esta vulnerabilidad permite definir al sujeto como un tipo de ser explotable. Si nos hemos de oponer a los abusos de poder (lo cual no significa oponerse al poder mismo), antes debemos determinar en qué consiste nuestra vulnerabilidad ante ellos. El hecho de que los sujetos se constituyan en una vulnerabilidad primaria no exonera los abusos que padecen; por el contrario, muestra de manera nítida cuán fundamental puede ser su vulnerabilidad.

¿Cómo es posible que el sujeto sea un tipo de ser al que se puede explotar, el cual, en virtud de su propia formación, es vulnerable a la subyugación? Obligado a buscar el reconocimiento de su propia existencia en categorías, términos y nombres que no ha creado, el sujeto busca los signos de su existencia fuera de sí, en un discurso que es al mismo tiempo dominante e indiferente. Las categorías sociales conllevan simultáneamente subordinación y existencia. En otras palabras, dentro del sometimiento el precio de la existencia

es la subordinación. Precisamente cuando la elección se vuelve imposible, el sujeto persigue la subordinación como promesa de existencia. Esta búsqueda no es una elección, pero tampoco una necesidad. El sometimiento explota el deseo por la existencia, que siempre es conferida desde fuera; impone una vulnerabilidad primaria ante el Otro como condición para alcanzar el ser.

La asunción de condiciones de poder que uno/a no ha creado pero ante las cuales es vulnerable, de las cuales depende para su existencia, parece apuntar a un sometimiento banal como base para la formación del sujeto. Sin embargo, la «asunción» del poder no es un proceso sencillo, puesto que el poder no se reproduce de manera mecánica al ser asumido. Por el contrario, al ser asumido corre el riesgo de asumir una forma y una dirección distintas. Si las condiciones del poder no producen unilateralmente a los sujetos, ¿cuál es entonces la forma temporal y lógica que adopta la asunción del poder? Es preciso redefinir el ámbito del sometimiento psíquico para clarificar la manera como el poder social produce ciertas modalidades de reflexividad al tiempo que limita las formas de socialidad. En otras palabras, en la medida en que operan como fenómenos psíquicos, restringiendo y produciendo el deseo, las normas rigen también la formación del sujeto y circunscriben el ámbito de la socialidad vivible. El funcionamiento psíquico de la norma ofrece al poder regulador un camino más insidioso que la coerción explícita, cuyo éxito permite su funcionamiento tácito dentro de lo social. Y, sin embargo, al ser algo psíquico, la norma no se limita a restituir el poder social, sino que se vuelve formativa y vulnerable de modo altamente específico. Las categorizaciones sociales que determinan la vulnerabilidad del sujeto ante el lenguaje son ellas mismas vulnerables al cambio psíquico e histórico. Esta visión se opone a las teorías que postulan la existencia de una normatividad psíquica o lingüística (como en algunas versiones de lo Simbólico) anterior a lo social o que impone limitaciones a lo social. Del mismo modo que el sujeto se deriva de condiciones de poder que lo preceden, el funcionamiento psíquico de la norma se

deriva, si bien no de manera mecánica o predecible, de operaciones sociales anteriores.

El sometimiento psíquico constituye una modalidad específica del sometimiento. No se limita a reflejar o representar relaciones más amplias de poder social, aunque se halla firmemente ligado a ellas. Freud y Nietzsche ofrecen explicaciones distintas de la formación del sujeto basadas en la productividad de la norma. Ambos explican la fabricación de la conciencia como efecto de una prohibición internalizada (con lo cual definen la «prohibición» como no sólo privativa, sino también productiva): la prohibición de la acción o la expresión vuelve a «la pulsión»[11] sobre sí misma, fabricando un ámbito interno, el cual es la condición de la introspección y la reflexividad. La pulsión que se vuelve sobre sí misma se convierte en condición catalizadora de la formación del sujeto; se trata de un anhelo primario en repliegue que aparece también esbozado en la visión de la conciencia desventurada de Hegel. Independientemente de que sean anhelos, deseos o pulsiones primarias los que realicen esta vuelta sobre sí mismos, en todos los casos se produce un hábito psíquico de autocensura que con el paso del tiempo se consolida como conciencia.

La conciencia es el medio por el cual el sujeto se convierte en objeto para sí mismo, reflexionando sobre sí, estableciéndose como reflexivo en el doble sentido de la palabra [*reflective*, que reflexiona, y *reflexive*, que refleja]. El «yo» no es simplemente alguien que piensa sobre sí mismo, sino que se define por esta capacidad para la relación reflexiva [*reflective*] consigo mismo o reflexividad. Para Nietzsche, la reflexividad es consecuencia de la conciencia; el autoconocimiento es resultado del autocastigo. (Por consiguiente, nadie se «conoce» a sí mismo/a antes del repliegue del deseo.) Uno/a se convierte en objeto de reflexión para sí mismo/a

---

[11] Los dos autores utilizan la palabra *Trieb* para pulsión. Además, los dos representan la pulsión como algo que puede volverse sobre sí mismo, y efectivamente lo hace.

con el fin de refrenar el deseo; uno/a queda establecido/a como ser reflexivo, como ser que puede tomarse a sí mismo por objeto, en el proceso de producción de la propia otredad. La reflexividad se convierte en el medio por el cual el deseo se transmuta regularmente dentro del circuito de la autorreflexión. La vuelta del deseo sobre sus pasos que culmina en la reflexividad produce, sin embargo, otro tipo de deseo: el deseo por ese mismo circuito, por la reflexividad y, en última instancia, por el sometimiento.

¿De qué manera es refrenado, vuelto sobre sus pasos, o incluso prohibido, el deseo? La reflexión sobre el deseo absorbe a éste en la reflexión: veremos cómo funciona esto en Hegel. Pero existe otro tipo de prohibición que queda fuera del circuito de la autorreflexión. Freud distingue entre represión y repudio, señalando que el deseo reprimido pudo vivir en algún momento ajeno a su prohibición, mientras que el deseo repudiado está rigurosamente excluido y constituye al sujeto a través de cierto tipo de pérdida preventiva. En otro lugar he sugerido que el repudio de la homosexualidad parece ser el fundamento de cierta versión heterosexual del sujeto[12]. La fórmula «Nunca he amado» a nadie de género similar y «Nunca he perdido» a una persona así funda al «yo» sobre el «nunca-jamás» de ese amor y esa pérdida. De hecho, la consecución ontológica del «ser» heterosexual se puede localizar en esta doble negación, la cual da origen a su melancolía constitutiva, una pérdida enfática e irreversible que forma la precaria base de ese «ser».

Resulta significativo que Freud identifique la conciencia exacerbada y la autocensura como indicios de melancolía, el estado provocado por el duelo incompleto. El repudio de ciertas formas de amor sugiere que la melancolía que funda al sujeto (y por consiguiente amenaza siempre con desestabilizar y perturbar sus fundamentos) se debe a un duelo incompleto e irresoluble. Negada e incompleta, la melancolía es el límite al sentido de *pouvoir* del sujeto, a su sentido de lo que puede lo-

[12] Para un análisis más detallado de esta idea, véase el capítulo 5.

grar y, en ese sentido, a su poder. La melancolía disocia al sujeto, marcando un límite a lo que puede abarcar. Puesto que el sujeto no *reflexiona* sobre la pérdida, ni tampoco puede hacerlo, esa pérdida marca el límite de la reflexividad, es lo que desborda (y condiciona) sus circuitos. Entendida como repudio, esa pérdida inaugura al sujeto y lo amenaza con la disolución.

Considerado desde una perspectiva nietzscheana y hegeliana, el sujeto se coarta a sí mismo, lleva a cabo su propia sujeción, desea y fabrica sus propios grilletes, y de ese modo se vuelve contra un deseo que sabe que es —o supo que era— suyo. Para entender cómo una pérdida puede anteceder al sujeto, hacerlo posible (e imposible), debemos considerar el papel que desempeña en la formación del sujeto. ¿Existe alguna pérdida que no pueda ser pensada, que no pueda ser reconocida o llorada, y que constituya la condición de posibilidad del sujeto? ¿Es lo que Hegel llamó «la pérdida de la pérdida», un repudio incognoscible sin el cual el sujeto no puede perdurar, una ignorancia y una melancolía que permite considerar como propias todas las pretensiones de conocimiento? ¿No existe acaso un anhelo de llorar —y, de manera equivalente, una incapacidad para hacerlo— lo que uno/a no fue capaz de amar, un amor que no estaba a la altura de las «condiciones de la existencia»? Esta pérdida no es sólo del objeto o de un conjunto de objetos, sino de la posibilidad misma del amor: la pérdida de la capacidad de amar, el duelo interminable por aquello que funda al sujeto. Por un lado, la melancolía es un vínculo que sustituye a un vínculo que se ha roto, ha desaparecido o es imposible; por otro lado, continúa, por así decir, la tradición de imposibilidad inherente al vínculo al cual sustituye.

Existen, por supuesto, varios modos de negarse a amar, no todos los cuales pueden ser considerados como repudio. Pero ¿qué ocurre cuando cierto repudio del amor se convierte en la condición de posibilidad de la existencia social? ¿No se produce entonces una socialidad aquejada de melancolía, una socialidad en la cual la pérdida no puede ser llorada porque no puede ser reconocida como tal, porque lo que se pierde nunca tuvo derecho a existir?

Aquí podríamos distinguir entre: *a)* un vínculo que posteriormente es negado y *b)* un repudio que determina la forma que puede adoptar cualquier vínculo. En este último caso, el repudio puede conectarse productivamente con la noción foucaultiana del ideal regulador, un ideal que determina que ciertas formas de amor sean posibles y otras imposibles. Dentro del psicoanálisis, pensamos que la sanción social está codificada en el ideal del *yo* y es fiscalizada por el *super-yo*. Pero ¿qué significa que la sanción social actúe para producir, mediante el repudio, el ámbito posible del amor y la pérdida? En tanto que repudio, la sanción actúa, no para prohibir el deseo existente, sino para producir ciertos tipos de objetos y excluir otros del campo de producción social. Por consiguiente, no actúa siguiendo la hipótesis represiva, tal como la postuló y criticó Foucault, sino como un mecanismo de producción que, sin embargo, puede tener como base una violencia originaria[13].

En la obra de Melanie Klein, el sentimiento de culpa parece emerger, no como consecuencia de la internalización de una prohibición externa, sino como modo de proteger al objeto de amor de la propia violencia potencialmente destructiva. El sentimiento de culpa tiene la función de preservar al objeto de amor y, por consiguiente, el amor mismo. ¿Cómo es posible que el sentimiento de culpa sea el medio por el cual el amor protege al objeto al que de otra manera podría destruir? En tanto que recurso provisional para prevenir una destrucción sádica, el sentimiento de culpa indica no tanto la presencia psíquica de una norma originalmente social y externa cuanto un deseo compensatorio de conservar al objeto al cual se le desea la muerte. Es en este sentido que el sentimiento de culpa emerge en el curso de la melancolía, no sólo para mantener vivo al objeto muerto, como sostiene la pers-

---

[13] Para un análisis de la ausencia de violencia originaria en las ideas foucaultianas sobre la productividad discursiva, véase el provocativo ensayo de Gayatri Chakravorty Spivak «More on Power/Knowledge», en su libro *Outside in the Teaching Machine,* Nueva York, Routledge, 1993, pág. 33.

pectiva freudiana, sino para proteger al objeto viviente de la «muerte», donde muerte significa la muerte del amor, que incluye los casos de separación y de pérdida.

¿Sugiere entonces la visión kleiniana que la función del amor puede explicarse completamente sobre la base de una economía psíquica sin residuos socialmente significativos? ¿O podemos situar la significación social del sentimiento de culpa en un registro distinto del de la prohibición: el deseo de reparación? Puesto que tiene como fin proteger al objeto de la propia agresión, una agresión que siempre acompaña al amor (como conflicto), el sentimiento de culpa ingresa en el escenario psíquico como necesidad. Si el objeto desaparece, desaparece también una fuente de amor. En cierto sentido, el sentimiento de culpa actúa para coartar la expresión agresiva del amor que podría destruir al objeto amado, un objeto considerado como fuente de amor; en sentido contrario, sin embargo, actúa para preservar al objeto como objeto de amor (su idealización) y, por consiguiente (mediante la idealización), preservar la posibilidad de amar y ser amado. La agresión —o el odio— no sólo son mitigados, sino también desplazados contra la persona que ama, manifestándose en las autocensuras del *super-yo*[14]. Puesto que el amor y la agresión operan conjuntamente, la mitigación de la agresión por medio del sentimiento de culpa supone también el menoscabo del amor. El sentimiento de culpa funciona, entonces, tanto para repudiar como para prolongar el amor, o mejor dicho, para prolongar el amor (de manera menos apasionada, claro está) como efecto de un repudio.

El esquema de Klein suscita una serie de preguntas en torno a la relación entre amor y agresión. ¿Cuáles pueden ser las razones para desear la muerte del objeto de amor? ¿Se trata de un sadismo primario explicable a partir de un instinto de muerte primario o existen otras explicaciones para el

[14] Las reflexiones de Freud sobre «Duelo y melancolía» en *El «yo» y el «ello»* desempeñan un papel importante en las observaciones de Melanie Klein sobre la incorporación.

deseo de vencer a lo que se ama? Siguiendo a Freud, Klein sitúa el deseo de vencimiento dentro de la problemática de la melancolía, mostrando así que se trata de una relación con un objeto ya perdido: ya perdido y que, por tanto, reúne los requisitos para cierto tipo de vencimiento.

Klein relaciona el sentimiento de culpa hacia el objeto con el deseo de triunfar sobre él, puesto que, llevado demasiado lejos, el sentimiento de triunfo amenazaría con destruir al objeto como fuente de amor. Sin embargo, podríamos pensar que ciertas formas de amor conllevan la pérdida del objeto no sólo por un deseo innato de triunfo, sino porque tales objetos no cumplen los requisitos para ser objetos de amor: como objetos de amor están marcados para la destrucción. De hecho, pueden amenazar con la propia destrucción: «Seré destruido/a si amo de esa manera.» Al estar marcado para la «muerte», el objeto está ya, por así decir, perdido, y el deseo de vencerlo no es otra cosa que el deseo de vencer a un objeto que, de ser amado, acarrearía la destrucción para el que ama.

¿Podemos localizar los manejos del poder social precisamente en la delimitación del campo de estos objetos marcados para la muerte? ¿Contribuye esto a la irrealidad, la agresión melancólica y el deseo de vencimiento que caracterizan la reacción pública a la muerte de muchos de aquéllos considerados «socialmente muertos», los que mueren de sida? ¿Los homosexuales, las prostitutas, los drogadictos, entre otros? Si están muriendo o están ya muertos, venzámoslos de nuevo. ¿Y puede conquistarse el sentimiento de «triunfo» a través de una práctica de diferenciación social según la cual alcanzar y mantener la propia «existencia social» exige la producción y el mantenimiento de aquellos que están socialmente muertos? ¿No podría leerse también la paranoia que estructura el discurso público sobre estos temas como una inversión de esa agresión: mediante la inversión, el deseo de vencer al otro muerto acaba marcando a éste como amenaza de muerte, proyectándolo como el (inverosímil) perseguidor de los socialmente normales y normalizados?

¿Qué es, entonces, lo que se desea en el sometimiento?

¿Se trata simplemente de afición por los grilletes o estamos ante un escenario más complejo? ¿Cómo podemos sobrevivir si las condiciones que garantizan la existencia son las mismas que exigen e instituyen la subordinación? Desde esta perspectiva, el sometimiento sería el efecto paradójico de un régimen de poder por el cual las mismas «condiciones de la existencia», la posibilidad de persistir como ser social reconocible, exigen la formación y el mantenimiento del sujeto en la subordinación. Si aceptamos la idea de Spinoza de que el deseo es siempre deseo de persistir en el propio ser[15], y sustituimos la sustancia *metafísica* del ideal por una noción más maleable de ser social, entonces quizás podríamos redefinir el deseo de persistir en el propio ser como algo que sólo puede negociarse dentro de las peligrosas condiciones de la vida social. El peligro de muerte es, por tanto, coextensivo a la insuperabilidad de lo social. Si las condiciones conforme a las cuales se formula, se sustenta y se retira la «existencia» constituyen el vocabulario activo y productivo del poder, persistir en el propio ser significa, entonces, estar entregado desde siempre a unas condiciones sociales que no son nunca del todo creación propia. El deseo de persistir en el propio ser exige someterse a un mundo de otros que en lo esencial no es de uno/a (esta sumisión no se produce en fecha posterior, sino que delimita y posibilita el deseo de ser). Sólo persistiendo en la otredad se puede persistir en el «propio» ser. Vulnerable ante unas condiciones que no ha establecido, uno/a persiste siempre, hasta cierto punto, gracias a categorías, nombres, términos y clasificaciones que implican

---

[15] Spinoza sostiene que «todo, en la medida en que es en sí, se esfuerza por persistir en su propio ser», aunque insiste en que «toda cosa que esté condicionada para actuar de una forma específica, ha sido necesariamente condicionada por Dios» («The Ethics», en *Philosophy of Spinoza*, trad. R. H. M. Elwes, Nueva York, Tudor Publishing House, 1934, pág. 135 [trad. cast.: *La ética*, trad. Ángel Rodríguez Bachiller, Madrid, Aguilar, 1961]). Por consiguiente, la autonomía se halla siempre condicionada y, en esa medida, es subvertida por las condiciones de su propia posibilidad.

una alienación primaria e inaugural en la socialidad. Si estas condiciones instituyen una subordinación primaria o, en efecto, una violencia primaria, entonces el sujeto emerge contra sí mismo a fin de, paradójicamente, ser para sí.

¿Podría desear el sujeto algo distinto a su continuada «existencia social»? Si ésta no puede ser anulada sin que se produzca algún tipo de muerte, ¿puede aun así arriesgarse la existencia, cortejarse o perseguirse la muerte, con el fin de desenmascarar la influencia del poder social sobre las condiciones de la propia persistencia y crear la oportunidad de transformarlas? El sujeto está obligado a repetir las normas que lo han producido, pero esa repetición crea un ámbito de riesgo porque, si no consigue restituir las normas «correctamente», se verá sujeto a sanciones posteriores y sentirá amenazadas las condiciones imperantes de su existencia. Y, sin embargo, sin una repetición que ponga en peligro la vida —en su organización actual—, ¿cómo podemos empezar a imaginar la contingencia de su organización y a reconfigurar performativamente los contornos de las condiciones de la vida?

Un análisis crítico del sometimiento conlleva: (1) una descripción del modo como el poder regulador mantiene a los sujetos en la subordinación produciendo y explotando sus requerimientos de continuidad, visibilidad y localización; (2) el reconocimiento de que el sujeto producido como algo continuo, visible y localizado se halla sin embargo habitado por un residuo inasimilable, una melancolía que marca los límites de la subjetivación; (3) una descripción de la iterabilidad del sujeto que muestre que la potencia bien podría consistir en oponerse a las condiciones sociales que lo engendran y transformarlas.

Aunque este tipo de formulación no se preste muy bien a una visión optimista del sujeto o de las políticas centradas en el sujeto, puede servir como provocación y advertencia contra dos formas frecuentes de deseo teórico: la que considera como momento político supremo aquél en que se asume y se declara una «posición de sujeto»; y aquella que, al considerar despectivamente al sujeto como mero tropo filosófico,

subestima los requisitos lingüísticos de cualquier ingreso en la socialidad. Aunque la aproximación al sujeto exige el desalojo de la primera persona, una suspensión del «yo» en beneficio del análisis de la formación del sujeto, el problema de la potencia obliga a retomar la perspectiva de primera persona. El análisis de la sujeción es siempre doble, puesto que rastrea las condiciones de la formación del sujeto y el volverse contra ellas que posibilita la emergencia del sujeto y de su perspectiva.

Una evaluación crítica de la formación del sujeto podría ayudarnos a entender mejor los callejones sin salida a los que a veces nos conducen los esfuerzos de emancipación, pero sin por ello invalidar lo político. ¿Podemos afirmar que la complicidad es la base de la potencia política y aun así insistir en que ésta puede hacer algo más que reiterar las condiciones de subordinación? Si, como sugiere Althusser, devenir sujeto exige un tipo de dominio indiferenciable de la subordinación, ¿se pueden extraer consecuencias políticas y psíquicas a partir de esta ambivalencia fundacional? La paradoja temporal del sujeto es tal que forzosamente debemos abandonar la perspectiva de un sujeto ya formado para poder dar cuenta de nuestro propio devenir. Ese «devenir» no es un asunto sencillo ni continuo, sino una práctica incómoda de repetición, llena de riesgos, impuesta pero incompleta, flotando en el horizonte del ser social.

1

Vínculo obstinado, sometimiento corporal*

Relectura de la conciencia desventurada de Hegel

Una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre.

HEGEL, *Fenomenología del espíritu*

La transición entre las secciones «Señorío y servidumbre» y «La libertad de la autoconciencia: Estoicisimo, escepticismo y la conciencia desventurada»[1] de *Fenomenología del espíritu* es una de las maniobras filosóficas hegelianas

---

* Este capítulo apareció originariamente en David Clarke y Tilottama Rajan (eds.), *Intersections: Nineteenth-Century Philosophy and Contemporary Theory*, Buffalo, SUNY Press, 1995. Quiero agradecer a William Connolly y a Peter Fenves sus comentarios a versiones anteriores del ensayo.

[1] En el texto que sigue me referiré a este capítulo de manera abreviada como «La conciencia desventurada». Las citas del alemán pertenecen a G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980. Las citas en castellano pertenecen a *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999. En lo sucesivo, las páginas de las citas aparecerán indicadas dentro del texto.

peor estudiadas. Quizás porque el capítulo sobre el señorío y la servidumbre ofrece una narración liberadora que ha resultado de gran utilidad para diversas visiones políticas progresistas, la mayoría de los lectores no han prestado atención al hecho de que la libertad se resuelve en autoesclavización al final del capítulo. Ahora que recientes teorías han puesto en entredicho tanto la premisa de una historia evolutiva como el estatuto del sujeto, el desenlace distópico de «Señorío y servidumbre» parece haber recobrado una oportuna trascendencia.

Foucault ha señalado que el objetivo de la política moderna no es ya liberar al sujeto, sino más bien indagar en los mecanismos reguladores a través de los cuales se produce y se mantiene a los «sujetos». Aunque su vocabulario no es idéntico al de Hegel, su preocupación por las ambiguas implicaciones de la sujeción *(assujetissement:* la simultánea *formación* y *regulación* del sujeto) aparece de algún modo prefigurada en la descripción hegeliana de cómo la liberación del esclavo desemboca en diversas formas de autocensura ética. En *Vigilar y castigar*, Foucault limita la eficacia de las reformas penitenciarias: «El hombre de que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí mismo el efecto de un sometimiento *[assujetissement]* mucho más profundo que él mismo»[2]. El esclavo de Hegel se libera del «Amo» aparentemente externo sólo para verse inmerso en un mundo ético, sujeto a diversas normas e ideales. O, para expresarlo de manera más precisa, el sujeto emerge como conciencia desventurada mediante la aplicación reflexiva de las leyes éticas.

Las variantes de la autoesclavización que describe Hegel parecen considerar el cuerpo como algo que debe ser negado, mortificado o subordinado a una exigencia ética. El «terror» que embarga al esclavo ante el reconocimiento de su li-

---

[2] Michel Foucault, *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión,* Madrid, Siglo XXI, 1994, pág. 36; *Surveiller et punir: Naissance de la prison,* París, Gallimard, 1975, pág. 30.

bertad parece culminar en la simultánea fabricación de normas éticas y censura de la condición corpórea de su propia vida. En este sentido, «La conciencia desventurada» establece una relación entre la autoesclavización, entendida como sometimiento corporal, y la formulación de imperativos éticos autoimpuestos que prefigura la crítica de estos últimos en *La genealogía de la moral* de Nietzsche y la apropiación de esta crítica por parte de Foucault. En la siguiente cita de *La genealogía de la moral* se vislumbra una convergencia temporal de las figuras de la autoesclavización en «La conciencia desventurada» de Hegel y del «hombre» de conciencia moralizado de Nietzsche: «Este *instinto de libertad* que ha sido hecho latente por obra de la violencia... este instinto de la libertad reprimido, al que se hizo pasar a un segundo plano, encarcelado en el interior y que al final sólo se descarga y desata ya sobre sí mismo: esto y sólo esto es en su comienzo la *mala conciencia*»[3].

Al resaltar la dolorosa constatación de que su «liberación» de las autoridades externas no es suficiente para iniciar al sujeto en la libertad, Foucault se inspira en Nietzsche y, concretamente, en el movimiento de autoencarcelamiento que estructura las formas modernas de reflexividad. Los límites a la liberación deben entenderse no sólo como autoimpuestos, sino, de manera más fundamental, como condición previa para la formación del sujeto. La existencia de cierta vinculación estructuradora *al* sometimiento se convierte en condición de la subjetivación moral. Consideremos la versión ampliada de los comentarios de Foucault sobre el sometimiento del preso antes citados: «El hombre de que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí mismo el efecto de un sometimiento *[assujetissement]* mucho más profundo que él mismo. Un "alma" lo habita y lo conduce a

[3] Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral: Un escrito polémico*, trad. José Mardomingo Sierra, Madrid, EDAF, 2000, pág. 139; *Zur Genealogie der Moral*, en Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Berlín, de Gruyter, 1988, vol. 5, pág. 325.

la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo»[4].

¿Cómo hemos de interpretar exactamente la idea de que el cuerpo está «habitado» por el alma? ¿Puede ser útil regresar a Hegel? ¿Cuáles son los puntos de convergencia y de divergencia entre Hegel, Nietzsche y Foucault a propósito de la estructura del sometimiento? La descripción que ofrece Hegel en «La conciencia desventurada» prefigura un discurso crítico de las posturas éticas, las cuales no sólo pretenden instituir la negación o el sacrificio de la vida corporal, sino que, al hacerlo, incurren en ilustrativas paradojas. Hegel muestra que si la supresión del cuerpo exige un movimiento instrumental del cuerpo y por el cuerpo, entonces éste es *preservado* involuntariamente en y por el instrumento de su supresión. Esta formulación anuncia una posible convergencia con las perspectivas nietzscheanas, foucaultianas y, como veremos, freudianas, en torno a la autodegradación, que, sin embargo, Hegel aborta al describir la transición al Espíritu. La lectura que propongo a continuación sigue el camino abierto por Hegel y después bloqueado. La presente indagación se propone averiguar si, antes de desembocar en el Espíritu, podemos detectar en el capítulo de Hegel un vínculo suprimido con las descripciones nietzscheanas y freudianas de la conciencia.

La primera sección del presente ensayo propone una lectura de la formulación de la paradoja del sometimiento corporal en la transición entre los capítulos «Señorío y servidumbre» y «La conciencia desventurada» de *Fenomenología del espíritu*. En la segunda sección consideraré las reelaboraciones psicoanalíticas y foucaultianas de esta paradójica formulación. Aunque no asumo que exista una línea directa de influencia, propondré que las conclusiones hegelianas sobre la inexorabilidad del vínculo del cuerpo, y con el cuerpo, en el sometimiento, planteadas en «La conciencia

4 Foucault, *Vigilar y castigar*, pág. 36/34.

desventurada», aparecen reiteradas en los esquemas de Foucault y que, a pesar de trascender de manera significativa la lógica dialéctica, la descripción foucaultiana del sometimiento sigue atada implícitamente a la formulación hegeliana. Por otra parte, Hegel asume tácitamente que el sometimiento debe verse como un *vínculo* de autonegación, por lo que comparte una premisa operativa con la noción freudiana de carga libidinal.

Hegel y la producción de la autoesclavización

En la *Fenomenología* de Hegel, los cuerpos casi nunca aparecen como objetos de reflexión filosófica, mucho menos como lugares de experiencia, sino que siempre son presentados indirectamente como sólo el envoltorio, la ubicación o la especificidad de la conciencia. Cuando llegamos a la sección sobre la conciencia desventurada, los/as lectores/as ya nos hemos topado con el amo y el esclavo, y se nos ha dado a entender que estas figuras discrepantes están posicionadas de manera diferente con respecto a la vida corporal. El esclavo aparece como un cuerpo instrumental cuyo trabajo provee al amo de las condiciones materiales de su existencia y cuyos productos materiales reflejan tanto su subordinación como la dominación del amo. En cierto sentido, éste actúa como un deseo incorpóreo de autorreflexión, el cual no sólo exige la subordinación del esclavo con la categoría de cuerpo instrumental, sino que, de hecho, exige que el esclavo *sea* el cuerpo del amo, pero de tal manera que éste olvide o niegue su propia contribución a la producción de aquél, una producción que llamaremos proyección.

Este olvido implica un ardid ingenioso. Se trata de una acción mediante la cual se niega una actividad; sin embargo, al ser una acción, admite retóricamente la misma actividad que pretende negar. Negar el propio cuerpo, convertirlo en «Otro» y después establecer al «Otro» como efecto de autonomía, supone producir el propio cuerpo de manera tal que se niegue la actividad de su producción —y su relación esen-

cial con el amo. Esta artimaña conlleva una doble negación y una exigencia de que el «Otro» se vuelva cómplice de ella. Para que el amo pueda no ser el cuerpo que presumiblemente es y para que el esclavo pueda actuar como si el cuerpo que es le perteneciese —en lugar de ser una proyección instrumentada por el amo— debe haber algún tipo de intercambio, un pacto o trato, que instituya y tramite la artimaña. En efecto, la exigencia que se le impone al esclavo se puede formular del siguiente modo: sé tú mi cuerpo para mí, pero no dejes que me entere de que el cuerpo que eres es mi propio cuerpo. Aquí se cumple un mandato y un contrato de manera tal que las maniobras que garantizan el cumplimiento se encubren y olvidan inmediatamente.

Al final de la sección sobre el señorío y la servidumbre se ve al esclavo trabajando afanosa y repetitivamente con objetos que pertenecen al amo. Se asume que de entrada ni su trabajo ni sus productos son suyos, que han sido expropiados. Han sido entregados antes de que exista realmente la posibilidad de entregarlos, puesto que, en sentido estricto, en ningún momento han sido suyos. Y, sin embargo, el «contrato» por el cual el esclavo sustituye al amo se vuelve trascendente; la misma sustitución se vuelve formativa del esclavo y para el esclavo. Conforme éste se afana y se vuelve consciente de su firma sobre las cosas que hace, reconoce las señales de su propio trabajo en la forma de los artefactos que elabora, unas señales que forman el objeto. Su trabajo produce un conjunto de señales visibles y legibles en los objetos, de las que extrae una confirmación de su propia actividad formativa. Su trabajo, su actividad, que pertenece desde el principio al amo, le devuelve al esclavo el reflejo de su propio trabajo, un trabajo que emana de él, aunque parezca emanar del amo.

¿Puede decirse entonces que, en última instancia, el trabajo que se le refleja le pertenece? Recordemos que el amo ha negado su propio ser trabajador, su cuerpo como instrumento de trabajo, y ha asignado al esclavo la función de ocupar su cuerpo por él. En este sentido, el amo ha contratado al esclavo como suplente o sustituto. Por tanto, el esclavo le

pertenece, pero con un tipo de pertenencia que no puede ser reconocida, porque reconocerla implicaría reconocer la sustitución y, por consiguiente, descubrir que el amo es el cuerpo que aparentemente no desea en absoluto ser. Es decir, el esclavo trabaja como sustituto al servicio de la negación; sólo mediante la imitación y el encubrimiento del carácter mimético de su trabajo puede parecer al mismo tiempo activo y autónomo. De hecho, el objeto emerge como la objetivación del trabajo del esclavo y, por tanto, como ejemplo del mismo, como solidificación y reflejo de él. Pero entonces, ¿qué es lo que refleja el objeto? ¿La autonomía del esclavo? ¿O el disimulado efecto de autonomía que resulta del contrato suscrito por el amo y el esclavo? En otras palabras, si el esclavo conquista la autonomía gracias a la imitación del cuerpo del amo, una imitación que se le mantiene oculta a éste, entonces dicha «autonomía» es el efecto creíble del disimulo. Por consiguiente, el objeto de trabajo refleja la autonomía del esclavo en la medida en que también encubre el disimulo implícito en su actividad. En su trabajo, pues, el esclavo descubre o lee su propia firma, pero ¿qué es lo que marca a esta firma como propia? El esclavo descubre su autonomía, pero no ve (todavía) que su autonomía es el efecto disimulado de la del amo. (Tampoco ve que la autonomía del amo es también un disimulo: el amo consigue la autonomía de la reflexión incorpórea y delega la autonomía de la corporeización en el esclavo, produciendo así dos «autonomías» que en principio parecen excluirse radicalmente.)

Pero aquí surge una pregunta: ¿La actividad del esclavo queda completamente constreñida por el disimulo que la provoca? ¿O el disimulo produce efectos que escapan al control o dominio del amo?

Para que el esclavo pueda reconocer como suyas las señales realizadas en el objeto, el reconocimiento debe producirse mediante un acto de lectura o interpretación por el cual entienda que esas señales *(Zeichen)* que ve lo representan de algún modo. No se trata de que la actividad deba tener testigos, sino de que las *señales* producidas se lean como efecto de la efectividad que encarna el esclavo, se entiendan de al-

guna manera como retroactivamente referidas a él como signatario. Si vemos la formación del objeto como la inscripción de la firma del esclavo, si entendemos que el principio formativo del objeto *es* la formación de su firma, entonces la firma del esclavo remite a un ámbito de propiedad en disputa. Ésta es *su* señal, él puede leerla (le concederemos al esclavo la presunción de masculinidad) y, por tanto, el objeto parece pertenecerle. Sin embargo, el objeto marcado por él, el objeto que lleva su marca, le pertenece al amo, al menos nominalmente. El esclavo firma, por así decir, por el amo, como signatario por poderes, como sustituto delegado. Por consiguiente, la firma no sella su posesión del objeto, sino que se convierte en un lugar de duplicación de la propiedad y crea las condiciones para la escenificación de una disputa.

La marca o señal que aparece en el objeto no es simplemente propiedad del esclavo: el objeto que lleva su marca significa para él que él es un ser que marca las cosas, cuya actividad produce un efecto singular, una firma, que es irreductiblemente suyo. Esa firma es borrada cuando le entrega el objeto al amo, pues éste le imprime *su* nombre, lo posee o lo consume de algún modo. El trabajo del esclavo debe verse, entonces, como una marca que regularmente se desvanece, una firma que se expone a ser borrada desde el momento en que circula, ya que, en este contexto, la circulación conlleva siempre una expropiación por parte del amo. Naturalmente, el esclavo ha estado trabajando desde un principio para otro, bajo el nombre o la marca de algún otro, y, por tanto, ha estado marcando los objetos con su firma en unas condiciones que implican que la firma está siempre borrada, tachada, expropiada o resignificada de antemano. Del mismo modo que el esclavo escribe sobre la firma del amo, invirtiendo provisionalmente la posición subordinada del sustituto con respecto al original, el amo se reapropia del objeto escribiendo sobre la firma del esclavo. Lo que emerge no es tanto un objeto palimpséstico —como las topografías de Kafka— cuanto una marca de propiedad producida por una serie de borrados trascendentes.

Significativamente, el esclavo alcanza pese a todo un cier-

to sentido de autorreconocimiento al final del capítulo, pero no porque relea su firma a partir del objeto. Al fin y al cabo, la firma ha sido tachada por la firma del amo. Por el contrario, se reconoce a sí mismo en la pérdida de la firma, en la *amenaza a* la autonomía que conlleva su expropiación. Curiosamente, entonces, del estatuto radicalmente precario del esclavo se deriva un cierto autorreconocimiento, que se consigue por la experiencia del *miedo absoluto*.

Este miedo es el miedo *a* una cierta pérdida de control, a una cierta transitoriedad y expropiabilidad producidas por la actividad del trabajo. En este punto, curiosamente, la lógica de la actividad del esclavo parece converger con la del amo. Antes parecía que el amo ocupaba el lugar del goce puro, apropiándose y extinguiendo todo lo que hacía el esclavo. En contraste, al trabajar y crear objetos que portaban las señales de su ser, el esclavo obtenía la experiencia de la autorreflexividad y entonces se percibía a sí mismo como un ser que forma o crea cosas que lo sobreviven, como productor de cosas permanentes. Para el amo, que ocupaba la posición del goce puro, los objetos eran transitorios y él mismo se definía como una sucesión de apetencias transitorias. Para él, entonces, nada parecía durar, a excepción quizás de su propia actividad de goce, su propia interminable apetencia.

Sin embargo, estas dos posiciones no son radicalmente opuestas, porque, cada uno a su manera, lo único que ambos experimentan siempre es la pérdida del objeto y, con ella, una temible transitoriedad. El trabajo es para Hegel un tipo de deseo que, idealmente, suprime el carácter transitorio del deseo; en sus palabras: «el trabajo es... apetencia *reprimida*, desaparición *contenida*» (120/153). Trabajar un objeto es darle forma, y darle forma es darle una existencia que trasciende lo transitorio. El consumo del objeto es la negación del efecto de permanencia; el consumo del objeto es su *de*-formación. La acumulación de la propiedad exige, sin embargo, que los objetos formados sean poseídos en lugar de consumidos; sólo como propiedad pueden conservar su forma y «contener la desaparición». Sólo como propiedad pueden cumplir la promesa teológica con la que están investidos.

El miedo del esclavo se basa, entonces, en la experiencia de ver expropiado aquello que parece ser su propiedad. La experiencia de sacrificar lo que ha hecho le muestra dos cosas: una, que lo que es está encarnado o significado en lo que hace, y dos, que lo que hace lo hace bajo la obligación de sacrificarlo. Por consiguiente, si los objetos lo definen, le devuelven el reflejo de lo que es, son los textos firmados que le dan un sentido de quién es, y si esos objetos son inexorablemente sacrificados, entonces él es un ser inexorablemente sacrificado. Puede reconocer su propia firma sólo como algo que siempre está siendo borrado, como un continuo lugar de desaparición. No tiene ningún control sobre aquello a lo que imprime su nombre ni sobre los propósitos a los que pretende estampar su nombre. Su firma es un acto de autoborrado: lee que la firma es suya, que su propia existencia aparece como irreductiblemente suya, que lo que es irreductiblemente suyo es su propia desaparición y que esta desaparición es provocada por otro —es decir, que se trata de una forma socialmente impuesta de autoborrado. No sólo trabaja para otro, quien recibe los réditos de su trabajo, sino que sacrifica su firma por la firma del otro, dejando con ello de marcar del modo que sea la posesión de su propio trabajo.

La expropiación del objeto no niega el sentido de sí mismo como ser trabajador que tiene el esclavo, pero implica que todo lo que hace también lo pierde. La cosa determinada que hace el esclavo lo refleja a él como cosa determinada. Pero, puesto que el objeto es entregado, él se convierte en algo que puede ser confiscado. Si el objeto supone la solidificación o formación del trabajo, y si el trabajo es del esclavo, entonces el carácter determinado y transitorio de la cosa implicará el carácter determinado y transitorio del esclavo. El cuerpo trabajador, que ahora sabe que ha formado el objeto, sabe también que es *transitorio*. El esclavo no sólo niega cosas (en el sentido de transformarlas mediante el trabajo) y constituye, por tanto, una actividad de negación, sino que también está sujeto a una negación total y definitiva en la muerte. La confrontación con la muerte al final del capí-

tulo recuerda la lucha a vida o muerte del principio. La estrategia de dominación tenía como finalidad sustituir la lucha a vida o muerte. Pero en la versión anterior la muerte se producía por la violencia del otro; la dominación era un modo de obligar al otro a morir *dentro* del contexto de la vida. El fracaso de la estrategia de dominación *re*introduce el miedo a la muerte, pero presentando a ésta como el destino inexorable de todo ser cuya conciencia esté determinada y encarnada, no ya como una amenaza planteada por otro. El esclavo se acerca al devastador reconocimiento de su propia muerte en el último párrafo del capítulo, pero, en lugar de enfrentarse a ella, se apega a diversos atributos propios, adopta una actitud de suficiencia u obstinación, se aferra a lo que parece ser firme en él, se aferra firmemente a sí mismo con el fin de no enterarse de que la muerte amenaza todos los aspectos de su propia firmeza: «Si todos los contenidos de su conciencia natural no se estremecen *[Indem nicht alle Erfüllungen seines naturlichen Bewusstseins wankend geworden]*, esta conciencia pertenece aún *en sí* al ser determinado; el sentido propio es obstinación, una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre» (121/155).

La conciencia desventurada emerge aquí, en el movimiento por el cual el terror es acallado mediante una resolución obstinada o, mejor, mediante la acción por la cual el terror a la muerte corporal es desplazado por una suficiencia y una obstinación que, en el siguiente capítulo, serán redefinidas como sentimiento piadoso. Este yo piadoso no está *exento de* terror: su reflexividad es autoaterrorizante. Al final del capítulo sobre el señorío y la servidumbre, el cuerpo del esclavo, que era emblema de instrumento de trabajo, se transforma en un objeto transitorio, sujeto a la muerte. El reconocimiento de la muerte del cuerpo es evitado, sin embargo, recurriendo a un modo de vida por el cual el cuerpo muere incesantemente: éste es el paso de la servidumbre a la conciencia desventurada. Al reconocer su propia capacidad formativa, el esclavo ocupa el lugar del amo, pero, una vez que éste es desplazado, el esclavo se convierte en amo de sí mismo, más concretamente, en amo de su propio cuerpo.

Esta forma de reflexividad marca el tránsito de la servidumbre a la conciencia desventurada. Supone desdoblar la psique en dos partes, generar un señorío y una servidumbre internos en una misma conciencia, de tal modo que el cuerpo es disimulado nuevamente como otredad, pero la otredad es ahora interior a la propia psique. Aunque ya no está sometido como instrumento externo de trabajo, el cuerpo sigue estando escindido de la conciencia. Reconstituido como un extraño interior, el cuerpo se sustenta mediante la negación, convirtiéndose en aquello que la conciencia debe seguir negando.

¿Cuál es la forma que adopta el autosometimiento en la sección sobre la conciencia desventurada? En primer lugar, es una forma de obstinación *(eigensinnigkeit).* Tiene un «sentido propio» o una «obstinación», que sin embargo es todavía una forma de servidumbre. La conciencia se aferra o se vincula a sí misma, y este aferrarse a la conciencia es al mismo tiempo una negación del cuerpo, que parece reflejar el terror a la muerte, «el miedo absoluto». La conciencia desventurada exige y pone en práctica esta vinculación recurriendo a un imperativo. El miedo es acallado legislando una norma ética. Por consiguiente, el imperativo de aferrarse a uno/a mismo/a está motivado por el miedo absoluto y la necesidad de rechazarlo. En la medida en que se trata de un mandato *ético,* dicho imperativo representa el rechazo desarticulado del miedo absoluto.

La sección sobre la conciencia desventurada explica la génesis del ámbito de lo ético como una defensa contra el miedo absoluto. La fabricación de normas a partir del (y en contra del) miedo y su imposición reflexiva sujetan la conciencia desventurada en un doble sentido: el sujeto se ve subordinado a las normas y éstas son subjetivadoras, es decir, confieren forma ética a la reflexividad del sujeto emergente. El sometimiento que se produce bajo el signo de lo ético es una huida del miedo y, por tanto, se constituye como una especie de huida y negación, una huida temerosa del miedo, que lo encubre primero con la obstinación y luego con el sentimiento piadoso. Mientras más absoluto se vuelve el im-

perativo ético, mientras más obstinada o *eigensinnig* se vuelve la aplicación de su ley, con más fuerza se articula y a la vez se rechaza el carácter absoluto del miedo que lo motiva. El miedo absoluto es desplazado, pues, por la ley absoluta, la cual, paradójicamente, reconvierte el miedo en miedo *a* la ley.

El miedo absoluto amenazaría a todas las cosas determinadas, incluyendo la coseidad determinada del esclavo. La huida de ese miedo, del miedo a la muerte, vacía el carácter de cosa del sujeto. Ello implica desalojar el cuerpo y aferrarse a lo que parece más incorpóreo: el pensamiento. Hegel presenta el estoicismo como una especie de vinculación defensiva que separa la actividad del pensamiento de cualquier contenido. Para Hegel, el estoico se retira a una existencia subjetiva y racional que tiene como finalidad suprema la retirada absoluta de la existencia, incluida la suya propia. Esta tarea, por supuesto, lleva implícita una contradicción, puesto que incluso la contradicción con uno/a mismo/a exige un yo persistente que ponga en práctica la retirada de su propia existencia y de las demás. Puesto que el acto conceptual de negación presupone siempre una posición desde la cual se produce la negación, el estoicismo acaba subrayando la misma positividad del yo que pretendía negar. El escepticismo sigue al estoicismo, según Hegel, porque empieza presuponiendo la insuperabilidad del sujeto pensante. Para el escéptico, el yo es una actividad perpetuamente negadora, que refuta activamente la existencia de todo al postularlo como actividad constitutiva suya.

El escepticismo niega el ámbito de la otredad intentando demostrar que cualquier determinación de necesidad lógica se convierte en su opuesto y, por tanto, no es lo que es. El escéptico rastrea y enfoca la constante desaparición de las apariencias determinadas, sin tomar en cuenta la lógica dialéctica que instrumenta y unifica las diversas oposiciones. Por consiguiente, nada es lo que es y no existe ningún fundamento lógico o empírico accesible que permita al escéptico conocer el ámbito de la otredad de manera racional. El pensamiento del escéptico se convierte en un esfuerzo frenético

por hacer que desaparezca toda determinación, convirtiéndose en otra, de tal modo que las constantes apariciones y desapariciones no siguen ningún orden o necesidad. El escéptico, al igual que muchos de nuestros nuevos historicistas, acaba produciendo contradicción por la contradicción misma: significativamente, Hegel argumenta que esta producción de desorden (entendido como contradicción incesante) es *placentera* en la medida en que el escéptico se encuentra siempre en condiciones de minar la posición de sus oponentes filosóficos.

Este tipo de refutación incesante y placentera es todavía una forma de obstinación o *eigensinnigkeit:* «es, en realidad, una disputa entre muchachos testarudos *[eigensinniger Jungen],...* que, contradiciéndose cada uno de ellos *consigo mismo*, se dan la satisfacción *[die Freude]* de permanecer en *contradicción el uno con el otro*» (127/162). El escéptico pasa por alto su propio carácter contradictorio a fin de obtener satisfacción obligando a los demás a ser testigos de sus contradicciones. Pero esta satisfacción, que es una forma de sadismo, dura poco, ya que los obstinados y persistentes esfuerzos del escéptico se verán inevitablemente puestos a prueba cuando se encuentre con alguien como él. Si otro escéptico le descubre sus contradicciones, se verá obligado a confrontar su propio carácter contradictorio, y ello iniciará para él una nueva modalidad de pensamiento. En este punto, el escéptico se vuelve autoconsciente de la contradicción constitutiva de su propia actividad de negación y la conciencia desventurada emerge como una forma explícita de reflexividad ética.

En cierto sentido, la satisfacción obstinada y pueril que obtiene el escéptico al ver caer a otros se convierte en profunda desventura cuando es obligado, por así decir, *a contemplarse a sí mismo* incurrir en interminables contradicciones. Aquí la distancia otorgada por la contemplación parece esencialmente vinculada al sadismo del placer y a la actitud del escéptico, por la cual mediante la distancia visual se exime a sí mismo de la escena que presencia. Bajo la modalidad de la desventura, el placer sádico de contemplar a otro se

convierte en contemplación desagradable de sí mismo[5]. El acto de presenciar conlleva una reduplicación mimética del yo y su «desapasionamiento» es desmentido por la pasión del mimetismo. El yo que apuntalaba su identidad animando a otros a incurrir en la contradicción se ve repentinamente como uno de esos otros; esta visión de sí mismo a distancia no sólo inaugura la conciencia desventurada, sino que transmuta su placer en dolor. El sadismo dirigido contra el otro se vuelve ahora contra la conciencia misma (aplazaremos por el momento la cuestión de si el placer del sadismo se desvía también contra la conciencia). Al ser una estructura dual, la conciencia desventurada se toma a sí misma como su propio objeto de desprecio.

La elaboración filosófica de este desprecio adopta la siguiente forma: la conciencia se halla ahora dividida en dos partes, la «esencial» e «inmutable» por un lado, y la «inesencial» y «cambiante» por el otro. El yo que contempla, el cual se define como una especie de yo *testigo despectivo*, se diferencia del yo al que constantemente observa incurrir en la contradicción. La contemplación se convierte en un modo de *re*stablecer la distancia visual entre un sujeto apartado de la escena y el sujeto en contradicción. En este caso, sin embargo, el yo *testigo despectivo* no puede negar que el yo contradictorio es su propio yo; sabe que el yo contradictorio es *él mismo*, pero, para poder apuntalar una identidad por encima y en contra de él, convierte a este yo contradictorio en una parte *in*esencial de sí mismo. Por consiguiente, se separa de sí mismo a fin de purgarse de la contradicción.

Como resultado, la conciencia desventurada se censura constantemente, erigiendo a una parte de sí en un juez puro, ajeno a la contradicción, que menosprecia a su parte cam-

[5] La relevancia de la concepción psicoanalítica de lo «fantasmático» y, en particular, la visión de Laplanche y Pontalis según la cual el sujeto es *disimulado* en la escena de la fantasía. Podríamos considerar las diversas etapas de progreso de la *Fenomenología* como formas sucesivas de lo fantasmático, es decir, modos sucesivos por los cuales el sujeto es disimulado en, y en tanto que escena de, su acción.

biante como inesencial, aunque esté inexorablemente ligado a ella. Significativamente, la actividad que comenzó como sadismo pueril en el escepticismo se convierte en autoenjuiciamiento ético en el contexto de la conciencia desventurada: la conciencia inmutable «emite juicio» sobre la conciencia cambiante, como lo haría un adulto sobre un niño. Sin embargo, la estructuración dual del sujeto lleva implícita una relación entre pensamiento y corporeidad; puesto que lo inmutable ha de ser una especie de pensamiento no contradictorio, el pensamiento puro anhelado por los estoicos, el ámbito contradictorio será entonces el de las cualidades mudables, el ámbito cambiante de las apariencias, lo que pertenece al propio ser fenoménico del sujeto. El niño que «contempla» se transfigura en el juez que «emite juicio», y el aspecto del yo sobre el cual emite juicio se halla inmerso en el mundo cambiante de las sensaciones corporales.

La conciencia desventurada busca superar la dualidad encontrando un cuerpo que encarne la pureza de su parte inmutable; busca entrar en contacto con «lo Inmutable en su forma corpórea o encarnada». Para conseguirlo, el sujeto subordina su propio cuerpo al servicio del pensamiento de lo inmutable; este esfuerzo de subordinación y purificación es el *recogimiento devoto (Andacht)*. Sin embargo, tal como era de prever, el esfuerzo por colocar el cuerpo al servicio del pensamiento de lo inmutable se revela infructuoso. El recogimiento devoto resulta ser puro sentir interior, lo que Hegel describe despectivamente como «el informe resonar de las campanas o un cálido vapor nebuloso, un pensamiento musical» (132/168). En tanto que sentir interior, se trata del sentir del cuerpo que ha sido obligado a significar lo trascendente e inmutable, pero que, pese a todo, permanece instalado en el sentir corporal que se propone trascender. De hecho, el sentir interior se refiere única e incesantemente a sí mismo (es una forma trascendente de *eigensinnigkeit),* y es por tanto incapaz de suministrar conocimiento sobre nada que no sea él mismo. Por consiguiente, el recogimiento devoto, que persigue instrumentalizar el cuerpo al servicio de lo inmutable, termina siendo una inmersión en el cuerpo que imposi-

bilita el acceso a cualquier otra cosa, una inmersión que toma al cuerpo por lo inmutable y al hacerlo cae en la contradicción.

Aunque el recogimiento devoto parece ser una forma de inmersión en uno/a mismo/a, es también una continuación de la autocensura en forma de automortificación. Precisamente porque no logra alcanzar lo inmutable, el sentir interior se vuelve él mismo objeto de mofa y juicio, señalando la continuada insuficiencia del yo en relación con su medida trascendente. Lo trascendente es lo que nunca se alcanza y, por tanto, habita a la conciencia como emblema de lo permanentemente inaccesible, lo para siempre perdido. Por consiguiente, bajo la modalidad del recogimiento devoto: «ante la conciencia sólo se hace presente... el *sepulcro* de su vida» (133/169-170). Mediante una transposición de figuras, el cuerpo sobrevive y lo único que queda del ideal trascendente es un «sepulcro». El recogimiento devoto, que empezó siendo un intento de subordinar el cuerpo a un objeto trascendente, termina, pues, tomando el cuerpo, es decir, el sentir interior, como objeto de culto, y dejando morir el espíritu inmutable.

Podríamos concluir que cierta forma de absorción en uno/a mismo/a, entendida como reformulación de una insuperable *eigensinnigkeit*, representa un narcisismo del sujeto que frustra el abnegado proyecto del recogimiento devoto. El sujeto que estaba dispuesto a subordinar su cuerpo a un ideal, a obligarlo a encarnar una idea, encuentra que es mucho más autónomo que ese ideal y que lo sobrevive por completo. La caída del recogimiento devoto en el narcisismo, si es que podemos llamarlo así, significa que es imposible separarse del cuerpo dentro de la vida. Obligado, pues, a aceptar la premisa de la inexorabilidad del cuerpo, emerge un nuevo tipo de sujeto, claramente kantiano. Si hay un mundo de apariencias para el cual el cuerpo es esencial, entonces tiene que haber un mundo de noúmenos donde no tenga cabida el cuerpo; el mundo se dividirá en seres para-sí y seres en-sí.

En una forma que prefigura las *Migajas filosóficas* de

Kierkegaard, Hegel afirma que el mundo inmutable cede o sacrifica una forma corpórea, que el en-sí entrega al mundo cambiante una versión corpórea de sí mismo para que sea sacrificada. La referencia a la figura de Cristo sugiere que el mundo inmutable se encarna, pero sólo para ser sacrificado o devuelto al mundo inmutable del que provino. En tanto que modelo de la vida sagrada, Cristo es concebido como una encarnación que constantemente da gracias. En su deseo y en sus obras, esta conciencia encarnada busca dar gracias por su propia vida, sus capacidades, facultades, habilidades. Éstas le son dadas; su vida es experimentada como un don; y vive toda su vida bajo la modalidad de la gratitud. Todos sus actos se los debe a otro; acaba concibiendo su vida como una especie de deuda eterna.

Precisamente porque este ser viviente le debe la vida a otro ser, no es el asiento u origen de sus propias acciones. Sus acciones remiten a las de otro; y, al no ser el fundamento de sus propias acciones, no es responsable de lo que hace. Por otro lado, sus acciones deben interpretarse como una perpetua renuncia a sí mismo, por la cual el yo *prueba* o demuestra su gratitud. La demostración de gratitud se convierte, entonces, en una especie de autoengrandecimiento, lo que Hegel denominará «el extremo de la singularidad» (135/171).

La renuncia a que el yo sea el origen de las propias acciones debe hacerse repetidamente y nunca puede conseguirse de manera definitiva, aunque sólo sea porque la *demostración* de la renuncia constituye en sí misma una acción voluntaria, que anula retóricamente lo mismo que había de demostrar. El yo se convierte en un intérprete constante de la renuncia, pero, al tratarse de una acción, su interpretación contradice la declaración de *in*acción que pretende significar. Paradójicamente, la interpretación se convierte en la *ocasión* de una acción grandiosa e interminable que efectivamente aumenta y otorga singularidad al yo que se propone negar.

Al igual que la del estoico, esta conciencia busca saberse y mostrarse como «nada»; sin embargo, se convierte inevitablemente en una *acción* de nada. Aquí, el placer que antes

residía en el sadismo pueril del escéptico se vuelve contra el yo: Hegel sostiene que el goce de la «acción de nada...» deviene en el «sentimiento de su desventura». Esta mezcla de placer y dolor es el resultado de la renuncia a un yo que nunca puede realizar del todo esa renuncia, puesto que, al tratarse de una realización incesante, trae consigo la placentera afirmación del yo. El ensimismamiento de la conciencia no se traduce en autocongratulación o simple narcisismo. Por el contrario, aparece como narcisismo negativo, como absorción en lo más degradado y corrupto de sí misma.

Aquí el yo al que se ha de renunciar es representado nuevamente como un yo corpóreo, como «este singular real» en sus «funciones animales». Hegel parece aludir a la defecación como objeto de la absorción del yo: «Estas funciones [animales], en vez de cumplirse espontáneamente, como algo nulo en sí y para sí y que no puede alcanzar importancia ni esencialidad alguna para el espíritu, como son funciones en las que el enemigo se manifiesta bajo su figura peculiar, constituyen más bien objeto de serio esfuerzo y se convierten precisamente en lo más importante. Pero, como este enemigo se produce en su derrota, la conciencia, al fijarlo, en vez de ser liberada de él, permanece siempre en relación con él y se siente siempre maculada» (136/174). Este «enemigo», por así decir, es descrito como «lo más vil y... lo más singular», y funciona, desafortunadamente, como objeto de identificación para la conciencia «caída». Aquí, en su suprema abyección, la conciencia se ha convertido en semejante a mierda, perdida en una analidad autorreferencial, en un círculo de su propia creación. En palabras de Hegel: «vemos nosotros solamente a una personalidad limitada a sí misma y a su pequeña acción y entregada a ella, una personalidad tan desventurada como pobre» (136/174).

Al verse a sí misma como nada, como una acción de nada, como una función excrementicia, y al verse por tanto como excremento, esta conciencia se reduce efectivamente a las características mudables de sus funciones y productos corporales. Sin embargo, como se trata de una experiencia *de* desventura, existe cierta conciencia que hace inventario de

estas funciones sin identificarse del todo con ellas. Significativamente, es aquí, en el esfuerzo por diferenciarse de sus funciones excretoras, de su misma identidad excretora, cuando la conciencia se apoya en un «mediador», lo que Hegel llamará «el sacerdote»[6]. Con el fin de reconectarse con lo puro e inmutable, la conciencia corpórea ofrece todas sus «obras» a un sacerdote o ministro. Esta instancia mediadora libera a la conciencia abyecta de la responsabilidad de sus propias acciones. A través de la institución de la consulta y el consejo, el sacerdote ofrece la razón de las acciones de la conciencia abyecta. Todo lo que ofrece la conciencia abyecta, es decir, todas sus externalizaciones, incluyendo el deseo, el trabajo y el excremento, deben interpretarse como *ofrendas*, como penitencias. El sacerdote instituye el autosacrificio corporal como precio de la santidad, elevando el gesto sacrificial del excremento a una práctica religiosa por la cual el cuerpo entero es purgado ritualmente. La santificación de la abyección tiene lugar mediante rituales de abstinencia y mortificación *[fasten und kasteien]* (137/175). Ya que el cuerpo no puede ser completamente negado, como pensaban los estoicos, debe ser renunciado de manera ritual.

Mediante sus abstinencias y mortificaciones, la conciencia desventurada se niega los placeres del consumo, pensando quizás que podrá frustrar así la inevitabilidad del momento excrementicio. En tanto que actos corporales autoinfligidos, la abstinencia y la mortificación son acciones reflexivas, movimientos del cuerpo contra sí mismo. En el límite de la automortificación y la renuncia a sí misma, la conciencia abyecta parece fundamentar sus acciones en los consejos del sacerdote y, sin embargo, esta fundamentación no hace sino ocultar los orígenes reflexivos de su autocastigo.

En este punto, Hegel se desvía de la línea de argumentación que había seguido hasta ahora, por la cual mostraba la

[6] En la edición en castellano de Fondo de Cultura Económica se utiliza el término *consejero*, con lo cual se pierden las connotaciones religiosas del *sacerdote [priest]* al que hace referencia Butler. *[N. de la T.]*

postura de *autonegación* como *postura,* como fenomenización que refuta la misma negación que pretende instituir. En su lugar, Hegel afirma que a través de las acciones autosacrificiales del penitente opera la voluntad de otro. No refuta el autosacrificio con el argumento de que constituye en sí mismo una actividad voluntaria; por el contrario, afirma que en el autosacrificio se pone en práctica la voluntad de otro. Podría esperarse que el penitente apareciese deleitándose en sí mismo, autoengrandeciéndose, narcisista, que sus autocastigos culminasen en una afirmación placentera del yo. Pero Hegel elude esta explicación y, al hacerlo, rompe con la línea de argumentación del capítulo en favor de una solución religiosa a través del Espíritu.

De hecho, en este punto podríamos imaginar una serie de transiciones de cierre para «La conciencia desventurada» distintas de la que ofrece Hegel, y que sin embargo resultarían más hegelianas que Hegel mismo. El penitente rechaza el acto como suyo, reconociendo que a través de su autosacrificio opera la voluntad de otro, el sacerdote, y, más aún, que la voluntad del sacerdote está determinada por la de Dios. Instalada así en una gran cadena de voluntades, la conciencia abyecta ingresa en una comunidad de voluntades. Aunque su voluntad es determinada, se halla sin embargo ligada a la del sacerdote; en esta unidad se vislumbra por primera vez la noción del Espíritu. El mediador o sacerdote indica al penitente que su dolor será retribuido con la abundancia eterna, que su desventura será recompensada con la felicidad eterna; la desventura y el dolor anuncian una futura transformación en sus contrarios. En este sentido, el ministro reformula la inversión dialéctica y establece la inversión de valores como principio absoluto. Mientras que en todos los ejemplos anteriores de autonegación el placer se concebía como *inherente* al dolor (el placentero engrandecimiento del estoico, el placentero sadismo del escéptico), aquí el placer se separa temporalmente del dolor, se proyecta como su futura compensación. Para Hegel, la transformación escatológica del dolor de este mundo en el placer del siguiente marca la transición de la autoconciencia a la razón. Y el re-

conocimiento por parte de la autoconciencia de ser parte de una comunidad religiosa de voluntades cumple la transición de la autoconciencia al Espíritu.

Pero ¿cómo hemos de interpretar esta transición final, teniendo en cuenta la relación inmanente entre placer y dolor presentada en las transiciones precedentes? Antes de la introducción del «mediador» y el «sacerdote», el capítulo sobre la conciencia desventurada parecía contener una crítica mordaz de los imperativos éticos y los ideales religiosos, una crítica que prefiguraba el análisis de Nietzsche sesenta años después. Toda tentativa de reducirse a la inacción o la nada, de subordinar o mortificar el propio cuerpo, culminaba en la involuntaria *producción* de la autoconciencia como agente autoengrandecedor en busca de placer. Toda tentativa de vencer el cuerpo, el placer y la potencia demostraba no ser sino la afirmación de esos mismos rasgos del sujeto.

SOMETIMIENTOS POSTHEGELIANOS

La crítica nietzscheana de las normas éticas, prefigurada en «La conciencia desventurada» de Hegel y articulada en sus obras *La genealogía de la moral* y *Aurora*, ha sido reformulada más recientemente por Foucault en *Vigilar y castigar*. Tanto la postura de Hegel como las inspiradas en Nietzsche pueden también compararse productivamente con la crítica que lleva a cabo Freud de la génesis de los imperativos morales en *El malestar en la cultura*. Recordemos que, para Hegel, los imperativos éticos emergen por primera vez como reacción defensiva al miedo absoluto, y su emergencia debe interpretarse como una mutación y un rechazo de ese miedo. El miedo absoluto es el miedo a la muerte, un miedo condicionado, por tanto, por el carácter finito del cuerpo. El rechazo y la subordinación ética del cuerpo podrían verse, entonces, como una tentativa mágica de prevenir esa negación existencial. Por otra parte, el ideal de autosuficiencia radical se ve amenazado por la permeabilidad y la dependencia del cuerpo. En este sentido, la excreción no es la úni-

ca «función animal» que el sujeto podría ver como «corrupción». Los reiterados esfuerzos por sacrificar el cuerpo, que se convierten en afirmaciones reiteradas del mismo, son también esfuerzos por defenderlo contra todo lo que lo «pone en peligro», donde el «peligro» es sólo un poco menos terrible que la muerte, una especie de paroxismo penetrante que implica ser agitado o sacudido sexualmente «hasta la médula» *(durch und durch angesteckt)*. Por lo tanto, en las diversas formas de autocensura y automortificación tipificadas en «La conciencia desventurada» podríamos ver una prefiguración de la neurosis y quizás también una modalidad específica del pánico homosexual[7].

Por consiguiente, podríamos releer el miedo activador que es rechazado y a la vez desplazado mediante el imperativo ético en términos de la temida «expropiabilidad» del cuerpo. Si la actividad de trabajo del esclavo puede ser expropiada por el amo y la esencia de su cuerpo puede convertirse en propiedad de éste, entonces el cuerpo constituye un lugar de propiedad en disputa, que puede ser siempre poseído por otro mediante la dominación o la amenaza de muerte. El cuerpo parece no ser más que una amenaza al proyecto de seguridad y autosuficiencia que rige la trayectoria de la *Fenomenología*. La absorción anal que aparece justo antes de la elevación a un concepto religioso del más allá sugiere que la permeabilidad del cuerpo sólo puede resolverse mediante la huida a un más allá en el que simplemente no existen los cuerpos. Esta afirmación de la negación absoluta del cuerpo contradice todos los esfuerzos anteriores por subordinar o dominar el cuerpo *dentro* de la vida, los cuales culminaban en la afirmación de la inexorabilidad del cuerpo. Mientras que otras actitudes religiosas se revelaban como modos subrepticios de reafirmar el cuerpo, esta última parece estar exenta de la inversión dialéctica que resuelve.

---

[7] Véase Sigmund Freud, «Introducción al narcisismo», en *Obras completas*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, tomo 2, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, págs. 2017-2033, para un análisis de los orígenes de la conciencia en la represión de la homosexualidad.

El psicoanálisis explica la imposibilidad de mantener sometido el cuerpo con argumentos paralelos a esas inversiones dialécticas anteriores. La represión de la libido se concibe siempre como una represión libidinalmente cargada. Por consiguiente, la libido no es negada del todo por la represión, sino que, más bien, se convierte en el instrumento de su propio sometimiento. La ley represiva no es externa a la libido a la que reprime, sino que reprime en la medida en que la represión se convierte en actividad libidinal[8]. Por otra parte, las interdicciones morales, sobre todo las que se dirigen contra el cuerpo, se sustentan por la misma actividad corporal que pretenden refrenar:

> una idea enteramente propia del psicoanálisis y extraña al pensar común. El enunciado de esta idea..., en efecto, nos dice que si bien al principio la conciencia moral (más exactamente: la angustia, convertida después en conciencia) es la causa de la renuncia a los instintos, posteriormente, en cambio, esta situación se invierte: toda renuncia instintual se convierte entonces en una fuente dinámica de la conciencia moral; toda nueva renuncia a la satisfacción aumenta su severidad y su intolerancia[9].

Según Freud, entonces, los imperativos autoimpuestos de la conciencia se buscan y se aplican precisamente porque se convierten en el lugar de la misma satisfacción que pretenden prohibir. En otras palabras, la prohibición se convierte en lu-

---

[8] Aquí podemos ver que la crítica de Freud que Foucault lleva a cabo en *Historia de la sexualidad, Volumen 1*, es parcialmente errónea. La opinión de Foucault de que el psicoanálisis no acierta a explicar cómo la ley produce el deseo revela ella misma una falta de comprensión del carácter productivo de la prohibición. Foucault reserva el término «poder» para las operaciones productivas que no son aplicables a la «ley». Sin embargo, desde el momento en que se concibe la ley como productiva se produce una ambigüedad irresoluble entre ambos términos.

[9] Sigmund Freud, *El malestar en la cultura,* en *Obras completas*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, tomo 3, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, págs. 3056-3057.

gar de reemplazo para la satisfacción del «instinto» o deseo prohibido, en una ocasión para revivir el instinto bajo la rúbrica de la ley condenatoria. Éste es el origen, claro está, del tipo de comedia donde el portador de la ley moral resulta ser el mayor transgresor de sus preceptos (el Dimsdale de Hawthorne, el filósofo moral de Tom Stoppard). Puesto que la satisfacción desplazada se experimenta gracias a la aplicación de la ley, ésta se ve reforzada e intensificada con la emergencia de cada deseo prohibido. La prohibición no busca aniquilar el deseo prohibido, sino, por el contrario, reproducirlo, y se ve intensificada por las renuncias que provoca. El «más allá» del deseo prohibido está en la prohibición misma, ya que ésta no sólo sustenta, sino que es *sustentada por,* el deseo al que obliga al sujeto a renunciar. En este sentido, pues, la renuncia se produce *por medio del* mismo deseo al que se renuncia, es decir, *nunca* se renuncia al deseo, sino que éste es preservado y reafirmado en la estructura misma de la renuncia.

Nietzsche elabora un argumento similar, desplegando una estructura dialéctica no muy distinta de la de Hegel, en su crítica del ideal ascético en *La genealogía de la moral.* La inexorabilidad del cuerpo en «La conciencia desventurada» es paralela a la del «instinto» en Freud y a la de la voluntad en Nietzsche. Para éste, el ideal ascético, entendido como anhelo de la nada, es un modo de interpretar todo sufrimiento como culpa. Aunque la culpa tiene como finalidad proscribir cierto tipo de objetos para los deseos humanos, no puede borrar el carácter deseante de los seres humanos. De acuerdo con los dictados de la culpa, «a partir de ese momento [el ser humano] podía *querer* algo, con independencia, en un primer momento, de hacia dónde, para qué, con qué quisiese: *la voluntad misma estaba salvada».* De modo muy parecido a la conciencia desventurada de Hegel, el ideal ascético debe verse, entonces, como:

> este odio contra lo humano, más aún contra lo animal, más aún contra lo material, esta repugnancia por los sentidos, por la razón misma, este temor a la felicidad y a la belleza, este anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, deve-

nir, muerte, deseo, anhelo mismo; todo esto significa... una *voluntad de la nada*, una repulsión por la vida, una rebelión contra los más fundamentales presupuestos de la vida, ¡pero es y sigue siendo una *voluntad!*... antes quiere el hombre querer *la nada* que *no* querer...[10].

No pretendo insinuar que la noción altamente problemática de instinto en Freud, el cuerpo incipiente de Hegel y la voluntad de Nietzsche sean estrictamente equivalentes. Pero sí sugerir que los tres pensadores plantean un tipo de inversión dialéctica que se centra en la imposibilidad de una supresión reflexiva plena o definitiva, dentro de los límites de la vida, de lo que un tanto imprecisamente podríamos llamar «el cuerpo». Si la supresión del cuerpo resulta ser un movimiento instrumental del cuerpo y por el cuerpo, entonces éste es involuntariamente preservado en y por el instrumento de su supresión. El esfuerzo contraproducente de la supresión no sólo conduce a su opuesto —una afirmación autocongratulatoria o autoengrandecedora del deseo, la voluntad, el cuerpo—, sino que en formulaciones más contemporáneas lleva a definir al sujeto como una institución que desborda el marco dialéctico que lo genera.

Hegel muestra que la supresión de la vida corporal necesita el mismo cuerpo que se busca suprimir; en este sentido, el cuerpo es preservado en y por el acto mismo de la supresión. Freud plantea esta idea de manera algo diferente en relación con la neurosis, al aludir a una especie de vínculo libidinal con una prohibición que sin embargo frustra la gratificación libidinal. Cuando la frustración constituye una represión, el resultado es la disociación de la ideación y el afecto, la neurosis o la formación de síntomas. Las referencias de Hegel a la *eigensinnigkeit* u obstinación pueden verse como ilustrativas del proceso de disociación y defensa que interviene en la formación de la neurosis. El hecho de que Hegel se refiera a la «desventura» como una especie

---

[10] Nietzsche, *La genealogía de la moral*, pág. 248; *Zur Genealogie der Moral*, págs. 411-412.

de vinculación obstinada sugiere que, al igual que ocurre en la neurosis, la regulación ética de los impulsos corporales se convierte en el centro de atención y la finalidad de los impulsos mismos. En ambos casos, se nos da a entender que existe una vinculación al sometimiento que es formativa de la estructura reflexiva de éste. Volviendo a Hegel, el impulso o la experiencia corporal que habían de ser negados son involuntariamente *preservados* por la misma actividad de negación.

Podemos ver, tanto en Hegel como en Freud, cierto énfasis en la inversión dialéctica por la cual una experiencia corporal en sentido amplio cae bajo la jurisdicción del censor de la ley sólo para reemerger como el afecto que sustenta a ésta. La noción freudiana de *sublimación* sugiere que la negación o la desviación del placer y el deseo pueden ser formativas de la cultura; su libro *El malestar en la cultura* sentó las bases para *Eros y civilización,* de Marcuse. Los efectos involuntariamente productivos de la sublimación en la formación de objetos culturales parecen desbordar la inversión dialéctica que los genera. Mientras que, para Marcuse, las pulsiones, o *eros* y *thanatos*, preceden a los imperativos reguladores que las vuelven culturalmente vivibles, Foucault considera que la hipótesis represiva, que parece incorporar en su estructura el modelo de la sublimación, fracasa precisamente porque la represión genera los mismos placeres y deseos que se propone regular. Para él, la represión no opera sobre un campo preexistente de placer y deseo, sino que, más bien, constituye ese campo con todo aquello que debe ser regulado, aquello que está siempre potencial o realmente bajo la rúbrica de la regulación. El régimen represivo, como lo llama Foucault, exige su propio agrandamiento o proliferación. Exige que se expanda y multiplique el ámbito del impulso corporal como ámbito moralizado, de tal manera que siempre tenga material nuevo a través del cual articular su poder. Por consiguiente, con el fin de facilitar y racionalizar su propia proliferación, la represión produce un campo de fenómenos corporales infinitamente moralizables.

Vemos que Foucault se aparta aquí del tipo de inversión

dialéctica que analizamos en Hegel. Para él, la supresión del cuerpo no sólo exige y produce el mismo cuerpo que se propone suprimir, sino que va más allá, ampliando el ámbito corporal que ha de ser regulado, multiplicando los puntos de control, disciplina y supresión. En otras palabras, el cuerpo *asumido* por la explicación hegeliana es producido y multiplicado incesantemente con el fin de ampliar el dominio del poder jurídico. En este sentido, las restricciones impuestas *al* cuerpo no sólo *exigen* y *producen* el cuerpo al que se proponen restringir, sino que *multiplican* el ámbito de lo corporal más allá del objetivo de la restricción original. En lo que muchos han visto como un gesto en última instancia utópico, para Foucault esta multiplicación por parte de los los regímenes jurídicos del cuerpo más allá de las condiciones de la inversión dialéctica es también un lugar de posible resistencia. El discurso psicoanalítico encargado de describir y patologizar el deseo reprimido termina produciendo una incitación discursiva al deseo: el impulso es fabricado continuamente como lugar de confesión y, por tanto, de control potencial, pero esta fabricación desborda los fines reguladores que la provocan. En este sentido, los códigos penales que pretenden catalogar e institucionalizar la normalidad se convierten en lugar de impugnación del concepto de lo normal; los sexólogos encargados de clasificar y patologizar la homosexualidad proporcionan sin quererlo las condiciones para una proliferación y movilización de las culturas homosexuales.

Dentro del marco hegeliano, el sujeto, que se escinde de su cuerpo, necesita de éste para sustentar su actividad de escisión; el cuerpo que ha de ser suprimido es, por tanto, reclutado al servicio de la supresión. También para Foucault, el cuerpo que ha de ser regulado es reclutado al servicio de la supresión, pero en este caso el cuerpo no está constituido con anterioridad a esa regulación. Por el contrario, es producido *como* objeto de regulación y, para que ésta pueda incrementarse, es *multiplicado* como objeto de regulación. Esta multiplicación distingue la teoría de Foucault de la de Hegel y constituye un lugar de resistencia potencial a la regulación.

La posibilidad de resistencia se deriva del elemento *impredecible* en la multiplicación. Pero para entender cómo un régimen regulador puede producir efectos que no sólo son impredecibles, sino que además dan lugar a la resistencia, debemos volver al tema de las vinculaciones obstinadas y, más concretamente, al papel que desempeñan en la subversión de la ley.

Aunque Foucault critica la hipótesis freudiana de la represión, su propia descripción de la producción y multiplicación del cuerpo regulado se inspira en ella. En concreto, tanto en Hegel como en Freud, la lógica del sometimiento implica que el instrumento de la supresión se convierte en la nueva estructura y finalidad del deseo, al menos cuando el sometimiento demuestra ser efectivo. Pero si los regímenes reguladores exigen la producción de nuevos puntos de regulación y, por tanto, una moralización más completa del cuerpo, ¿cuál es entonces el lugar del impulso, el deseo y el vínculo corporales? ¿Los regímenes reguladores no sólo producen deseo, sino que también son producidos por el cultivo de cierta vinculación *al* imperio del sometimiento? Si parte del efecto de los regímenes reguladores es restringir la formación y los vínculos del deseo, entonces parece que de entrada se asume cierta separabilidad del impulso, cierta falta de común medida entre la capacidad para formar vínculos corporales, por un lado, y el lugar donde son confinados, por el otro. Foucault parece asumir esta misma separabilidad del deseo cuando afirma que las incitaciones e inversiones son hasta cierto punto *impredecibles*, que tienen la capacidad —y esto es fundamental para la noción de resistencia— de *desbordar* los objetivos reguladores para los cuales fueron producidas. Si un determinado régimen no puede controlar del todo las incitaciones que sin embargo produce, ¿se debe en parte a que existe una resistencia, al nivel del impulso, a la domesticación total y definitiva por parte de cualquier régimen regulador?

Lo que Hegel insinúa en «La conciencia desventurada» no es solamente que la desdicha moral no puede sustentarse de manera coherente, que inevitablemente acaba recono-

ciendo el ser corpóreo al que pretende negar, sino que la búsqueda de la desdicha, la vinculación a la desdicha, es a la vez la condición del sometimiento y su potencial anulación. Si la desdicha, la angustia y el dolor son lugares o modalidades de obstinación, modos de vinculación a uno/a mismo/a, modos negativamente articulados de reflexividad, ello se debe a que los regímenes reguladores los ofrecen como lugares disponibles para la formación de vínculos, y el sujeto se vinculará al dolor antes que no vincularse a nada. Según Freud, el bebé forma un vínculo placentero con cualquier excitación que se le ofrezca, aun las más traumáticas, lo cual explica la formación del masoquismo y, según algunos, la producción de la abyección, el rechazo, la desdicha, etc., como condiciones previas necesarias para el amor. El gesto de rechazo puede ser erotizado de manera masoquista sólo porque es un gesto. Aunque su propósito sea coartar un deseo venidero, aparece no obstante *como un gesto*, con lo cual *se hace presente* y se presta a ser leído como una especie de ofrecimiento o, por lo menos, como una *presencia*. Precisamente porque *es*, el gesto de rechazo niega retóricamente la amenaza de abandono que sin embargo pretende significar. Para el bebé, la presencia o determinación del objeto, no importa cuán insistentemente rechace, es un punto de presencia y excitación y, por tanto, preferible a la ausencia total de objetos. Esta perogrullada no está muy lejos de la afirmación de Nietzsche de que la voluntad prefiere querer la nada antes que no querer en absoluto. En ambos casos, el deseo de desear es una voluntad de desear precisamente lo que repudiaría al deseo, aunque sólo sea para conservar la posibilidad de seguir deseando.

Por consiguiente, la pregunta que Hegel y Freud parecerían plantear a Foucault es si en los escenarios de sometimiento que describe no aparece de algún modo este ámbito de la «vinculación obstinada». ¿Hasta qué punto los regímenes reguladores explotan la voluntad de vincularse ciegamente a lo que busca suprimir o negar esa misma vinculación? ¿Y hasta qué punto la vinculación que exigen los regímenes reguladores representa tanto su fracaso constituti-

vo como un lugar de resistencia potencial? Si el deseo tiene como finalidad última la continuación de sí mismo —y aquí podríamos religar a Hegel, Freud y Foucault con el *conatus* de Spinoza—, entonces la capacidad del deseo para ser retirado y revincularse constituirá algo así como el talón de Aquiles de cualquier estrategia de sometimiento.

2
Circuitos de la mala conciencia
Nietzsche y Freud

Nietzsche presenta la conciencia como una actividad mental que no sólo forma diversos fenómenos psíquicos, sino que, a su vez, es *formada* como resultado de un tipo característico de internalización. En su obra, donde distingue entre conciencia y mala conciencia, señala que la voluntad se vuelve sobre sí misma. Pero ¿cómo hemos de entender esta extraña locución? ¿Cómo podemos imaginar una voluntad que se repliega y se dobla sobre sí misma? Y, lo que es más pertinente aún, ¿la utilización de esta figura tiene como propósito articular el tipo de reflexividad que resulta esencial para el funcionamiento de la mala conciencia? Freud utiliza un lenguaje similar al hablar de la formación de la conciencia, especialmente en relación con la paranoia y el narcisismo. Describe la conciencia como la fuerza de un deseo —aunque a veces también como una fuerza de agresión— según se vuelve sobre sí mismo, y ve la prohibición, no como una ley externa al deseo, sino como la misma acción de éste al volverse contra su propia posibilidad. ¿Qué sentido podemos extraer de esta figura que surge en el contexto de ambas explicaciones, la de una voluntad que se vuelve sobre sí misma y la de un deseo que se vuelve sobre

sí mismo? Debemos preguntarnos no sólo por qué esta figura de repliegue y doblamiento es fundamental para entender la mala conciencia, sino qué es lo que sugiere sobre la posición o disposición corporal codificada en la estructura de la reflexividad. ¿Por qué el cuerpo doblado sobre sí mismo representa figurativamente lo que significa ser autoconsciente?

Estamos familiarizados con la idea de que la moral se funda sobre cierto tipo de violencia, pero nos resulta más difícil aceptar que esa violencia funde al sujeto. La moral ejerce violencia una y otra vez para cultivar al sujeto como ser reflexivo. Esto es en parte lo que llevó a Nietzsche a la conclusión de que la moral es una especie de enfermedad. Si el acto de volverse sobre uno/a mismo/a puede describirse como una forma de violencia, entonces uno/a no puede simplemente oponerse a ella en nombre de la no violencia, porque cuando y dondequiera que se le oponga lo estará haciendo desde una posición que la presupone. No quiero limitarme a subrayar la estructura aporética implícita en la asunción de la moral, ni tampoco señalar solamente la violencia generalizada inherente a cualquier posicionamiento moral, aunque ambas constataciones, que debemos a la deconstrucción, constituyen el punto de partida del análisis que pretendo elaborar. Más bien, yo sugeriría que el sujeto que habría de oponerse a la violencia, incluso a la violencia contra sí mismo, es a su vez efecto de una violencia anterior sin la cual no hubiese podido emerger. ¿Es posible romper este peculiar círculo? ¿Cómo y cuándo se produce la ruptura? ¿Y existe alguna posibilidad significativa de que el sujeto pierda sus contornos cerrados, la circularidad de su propia clausura reflexiva? No es posible que súbitamente emerja una voluntad pura, ontológicamente intacta antes de cualquier articulación, como si se tratase de un principio de autoincremento y autoafirmación que desborda los límites de todos los esquemas reguladores. Por el contrario, la dimensión formativa y constructiva de la vida psíquica, que circula con el nombre de «voluntad» y que por lo general se asocia con un ámbito restrictivamente estético, es fundamental para rehacer las grilletes normativos de los que ningún sujeto puede prescindir, pero que

ningún sujeto está obligado a repetir exactamente del mismo modo.

La presente indagación aborda el problema que surge cada vez que intentamos pensar en una voluntad que se toma a sí misma por objeto y, mediante la formación de esa reflexividad, se ata a sí misma, adquiere su propia identidad mediante la reflexividad. ¿Hasta qué punto esta aparente servidumbre es completa o exclusivamente autoimpuesta? Esta extraña postura de la voluntad colocada al servicio de una regulación social que requiere la producción del sujeto, ¿es consecuencia o expresión de la mala conciencia? Supongo que quienes pretenden redimir a Nietzsche afirmando que puede ser invocado en nombre de lo ético piensan que lo único peor que la mala conciencia sería su aniquilación. Pero recordemos que Nietzsche no sólo distingue entre la ética y la moral, sino que se pregunta por el *valor* de esta última, instituyendo así un valor mediante el cual podría estimarse la moral, pero sugiriendo al mismo tiempo que esta estimación, esta valoración, puede no ser reducible a ella.

En mi opinión, la relación de Nietzsche con la ética es un tema de interés únicamente porque él y otras figuras de la tradición europea continental han sido declarados culpables de actos y acontecimientos irresponsables por asociación. ¿Cómo hemos de responder a estas acusaciones? ¿Tomando partido por lo ético, asociando a todos y cada uno de los pensadores con lo ético? ¿O acaso ha llegado el momento de pensar en este problema con más detenimiento, planteando lo ético como un interrogante y sin separarlo de su complicidad con aquello a lo que se opone con más fuerza? ¿Será ésta, paradójicamente, la ocasión de reflexionar sobre las dimensiones más generalizadas de la complicidad y las implicaciones de una relación tan contradictoria con el poder?

Yo diría que el deseo de resituar a Nietzsche dentro del ámbito de lo ético es un intento de contrarrestar la caricatura, tan extendida dentro de la crítica contemporánea, que lo muestra como alguien que se limita a destruir el ámbito de los valores (donde la destrucción no es ella misma una fuente de valor, o un valor en sí misma). En su lugar, quisiera su-

gerir que Nietzsche nos ofrece percepciones políticas sobre la formación de la psique y el problema de la sujeción, entendida ésta, paradójicamente, no sólo como la subordinación del sujeto a una norma, sino como la constitución del sujeto precisamente a través de la subordinación. Si la mala conciencia implica volverse contra uno/a mismo/a, un cuerpo en repliegue sobre sí mismo, ¿cómo sirve esta figura a la regulación social del sujeto y cómo podemos explicar ese sometimiento más fundamental sin el cual ningún sujeto propiamente dicho puede emerger? Propongo que, aunque la ligazón reflexiva, esa postura del yo doblado contra sí mismo, no llega nunca a deshacerse del todo, una desregulación apasionada del sujeto podría quizás provocar un tenue desenlace de ese nudo constitutivo. Lo que emergería en ese caso no sería una voluntad sin trabas, o un «más allá» del poder, sino un nuevo camino para el elemento más formativo de la pasión, un poder formativo que sería, simultáneamente, la condición de su violencia contra sí mismo, su estatuto de ficción necesaria y el asiento de sus posibilidades habilitadoras. En mi opinión, esta «voluntad» refundida no sería, en sentido estricto, la voluntad de un sujeto, ni tampoco un efecto completamente cultivado por y a través de las normas sociales, sino un lugar donde lo social involucraría a lo psíquico en su misma formación —o, para ser más precisos, *en calidad de* su misma formación y formatividad.

Consideremos la afirmación general de que la regulación social del sujeto impone una vinculación apasionada a la regulación, y que esta formación de la voluntad se lleva a cabo en parte por la acción de la represión. Aunque resulta tentador pensar que la regulación social es simplemente internalizada, traída al interior de la psique desde fuera, el problema es más complejo y, de hecho, más insidioso, puesto que la frontera que divide el adentro del afuera se instala precisamente a través de la regulación del sujeto. La represión es la vuelta sobre sí que realiza la vinculación apasionada al sometimiento. ¿Cómo puede incitarse a una voluntad a volverse de esta manera? ¿Podemos ver ese movimiento como un doblarse interno de la psique contra sí misma? Y en caso

afirmativo, ¿por qué se representa como un cuerpo que se vuelve sobre sí mismo y contra sí mismo? ¿Lo psíquico y lo somático se articulan uno a través del otro de tal manera que la representación del primero se halla siempre en relación quiástica con el segundo? Está claro que se trata de algo más y de algo distinto a la relación entre una exigencia externa planteada por el poder regulador y un repliegue interno registrado como efecto secundario de la misma. Si la noción del sujeto lleva implícita la vinculación apasionada al sometimiento, entonces el sujeto no podrá emerger más que como ejemplificación y efecto de ella. Espero poder demostrar, mediante un análisis de Nietzsche, primero, y en relación con Freud, después, que, en tanto que estructura emergente del sujeto, la reflexividad es consecuencia de una «vuelta sobre sí», de una reiterada autocensura que acaba formando lo que erróneamente llamamos «conciencia», y que ningún sujeto puede formarse sin una vinculación apasionada al sometimiento.

Significativamente, Nietzsche atribuye poder creativo o formativo a la conciencia, por lo cual el acto de volverse sobre sí mismo no es sólo la condición de posibilidad del sujeto, sino la condición de posibilidad de la ficción, la invención y la transfiguración. Nietzsche señala que la mala conciencia *fabrica* el alma, esa extensión de espacio psíquico interior. Si concebimos al sujeto como una especie de ficción necesaria, entonces sería también uno de los primeros logros artísticos derivados de la moral. Los logros artísticos de la mala conciencia desbordan los límites del sujeto; de hecho, acaban por englobar «todos los acontecimientos imaginarios e ideales», incluyendo el pensamiento conceptual, el lenguaje figurado y las fábulas y los mitos conjeturales que integran las diversas representaciones retrospectivas de la genealogía. En este sentido, la condición de posibilidad de la propia escritura de Nietzsche parece ser la misma mala conciencia que se propone explicar.

La narrativa de Nietzsche se propone dar cuenta de esta formación, pero se verá aquejada desde el principio por la misma conciencia que pretende poner al descubierto. Afirmar

que la conciencia es una ficción no quiere decir que sea arbitraria o prescindible; por el contrario, es una ficción necesaria, sin la cual no puede existir el sujeto gramatical y fenomenológico. Pero si su carácter ficticio no elimina su necesidad, ¿cómo hemos de interpretar el sentido de ésta? Más concretamente: ¿qué implicaciones tiene afirmar que el sujeto emerge sólo mediante la acción de volverse sobre sí mismo? Si esta vuelta sobre sí es un tropo, un movimiento que se *figura* siempre únicamente como movimiento corporal pero que ningún cuerpo realiza de manera literal, ¿en qué consiste la necesidad de dicha figuración? El tropo parece ser la sombra de un cuerpo, una ocultación de la violencia que ese cuerpo ejerce contra sí mismo, un cuerpo en forma espectral y lingüística que constituye la señal significante de la emergencia de la psique.

Considerado en términos gramaticales, parecería que antes debe haber un sujeto que se vuelva sobre sí mismo. Sin embargo, yo sostengo que ningún sujeto existe más que como consecuencia de esa reflexividad. ¿Cómo es posible que el sujeto se encuentre en los dos extremos del proceso, sobre todo si tenemos en cuenta que éste pretende dar cuenta precisamente de la formación del sujeto?

Si, para Freud, la conciencia es una vinculación apasionada a la *prohibición*, una vinculación que adopta la forma de una vuelta sobre uno/a mismo/a, ¿la formación del *yo* sería entonces el resultado sedimentado de esta forma particular de reflexividad? En ese caso, el sustantivo «*yo*» reificaría y enmascararía la acumulación iterativa de movimientos reflexivos. ¿De qué se compone la reflexividad? ¿Qué es lo que se da la vuelta y sobre qué lo hace? ¿Y en qué consiste la acción de «darse la vuelta sobre»? Yo propongo que la circularidad lógica por la cual el sujeto aparece a la vez, por un lado como algo presupuesto y aún no formado, y, por el otro, como algo ya formado y por tanto no presupuesto, se disipa cuando entendemos que, tanto en Freud como en Nietzsche, la relación de reflexividad aparece siempre sólo figurada, y que la figura no tiene pretensiones ontológicas. La referencia a una «voluntad», y más aún a una «vuelta sobre sí misma», resulta extraña porque representa de manera figurada un pro-

ceso que no puede separarse o entenderse independientemente de esa representación. De hecho, para Nietzsche, la escritura de esas representaciones, y la representación en general, son parte integral de los «acontecimientos imaginarios e ideales» provocados por la mala conciencia. Por consiguiente, su extraña representación de la reflexividad no nos descubre nada sobre la mala conciencia. En el preciso momento textual, cuando buscamos saber en qué consiste exactamente, nos vemos atrapados, por así decir, por sus efectos subyugantes. Si atribuimos a la mala conciencia la fundamentación de la representación, pero ella misma sólo puede ser representada —de hecho, representada *como* ese fundamento—, la circularidad que, desde una perspectiva lógica interesada en establecer una secuencia nítida, podríamos lamentar, se convierte en rasgo constitutivo de la mala conciencia, considerada como figura y a la vez condición de como posibilidad de la figuración misma.

La aparente circularidad de esta descripción reaparece en una serie de dilemas relacionados. ¿Qué es lo que impulsa a la voluntad a volverse sobre sí misma? ¿Se vuelve sobre sí misma bajo la presión de una fuerza o ley externa, bajo la fuerza prevista o recordada del castigo? ¿O bien esta forma particular de reflexividad se produce con anterioridad a una serie de exigencias impuestas desde fuera, o con algún otro tipo de complicidad con ellas?

Para poder clarificar este último punto debemos reconsiderar la tesis de que el castigo precede a la conciencia y que ésta puede verse como la internalización no problemática del castigo, su huella mnémica. Aunque hay momentos en los que el texto de Nietzsche parece defender claramente la prioridad temporal del castigo con respecto a la conciencia, existen también otros donde, por el contrario, se cuestiona esta secuencia de hechos.

Si, según Nietzsche, la voluntad alcanza su máxima productividad —es decir, su carácter más concienzudo— cuando está vuelta sobre sí misma, entonces parecería que la severidad de la conciencia está vinculada a la fuerza de la voluntad que la compone. De modo análogo, Freud considera

que la fuerza de la conciencia se nutre precisamente de la agresión que prohíbe. En este sentido, pues, la fuerza de la conciencia no es correlativa ni de la fuerza del castigo recibido ni de la fuerza del recuerdo del castigo recibido, *sino de la fuerza de la propia agresión*, la cual se ha descargado externamente pero ahora, bajo la rúbrica de la mala conciencia, se descarga internamente. Esta última descarga es al mismo tiempo una fabricación: una internalización producida o fabricada como efecto de la sublimación.

Esta circularidad parece romper la línea de causalidad o internalización que suele postularse entre la experiencia externa o histórica del castigo y la internalización de su huella mnémica en forma de conciencia. Pero si, más que derivarse unilateralmente de la internalización de un castigo externo o histórico, la conciencia se autoderiva, ¿existe algún otro modo de explicar su función en el proceso de regulación social? ¿Se puede explicar la fuerza del castigo aparte de cómo explota las demandas narcisistas o, para expresarlo en términos nietzscheanos, se puede explicar la fuerza del castigo aparte de cómo explota la vinculación de la voluntad a sí misma?

La afirmación de que existe una vinculación apasionada al sometimiento parece presuponer que primero existe una pasión cuya finalidad es vincularse a algún tipo de objeto. La obra de Nietzsche suscita la pregunta de si esta pasión primaria, esta voluntad, precede a los vínculos por los cuales se la conoce o bien sus vínculos preceden a sus pasiones o adquieren su carácter apasionado sólo después de ser asumidos. (Puede ser que ocurran siempre ambas cosas, siguiendo trayectorias temporales sin común medida entre sí. Podríamos decir que, en cierto modo, esta pregunta impregna los debates entre las interpretaciones lacanianas de Freud y aquellas que se centran en las relaciones objetales.)

La explicación nietzscheana de la mala conciencia

La consideración nietzscheana de la mala conciencia aparece en la sección 16 del segundo tratado de *La genealogía de la moral*. En un principio no queda clara la relación

entre esta noción y la de conciencia presentada anteriormente. La conciencia es introducida por medio del animal criado para cumplir promesas y en relación con el individuo «soberano». El hombre que hace y cumple sus promesas es un hombre que «ha criado en sí mismo una facultad» opuesta al olvido, es decir, una memoria, la cual se convierte en «una *memoria de la voluntad*»[1]. Nietzsche se refiere aquí a una «impresión» sustentada activamente por un deseo, la cual no es olvidada, sino que, al ser activamente recordada, produce la larga continuidad de la voluntad. Pero no da detalles sobre esta impresión. ¿Una impresión procedente de dónde? ¿Al servicio de qué? Posteriormente insiste en que el ser que hace promesas no permitirá que nada interrumpa el proceso por el cual la declaración original «Yo quiero» o «Lo haré» culmina en la ejecución del acto indicado. Quien de verdad promete ejerce el poder del soberano para poner en práctica lo que dice, para dar a luz lo que desea. En otras palabras, el ser que promete establece una continuidad entre una afirmación y un acto, aunque Nietzsche reconoce que la distancia temporal entre ambos permite la intervención de diversas circunstancias y accidentes que la entorpezcan. Frente a estas circunstancias y accidentes, la voluntad continúa produciéndose, trabajando sobre sí misma con el fin de convertirse en continuidad, de tal manera que esta continuidad, la «larga cadena de la voluntad», como lo expresa Nietzsche, establece su propia temporalidad por encima y en contra de cualquier otra que pretenda complicar o restringir su ejecución. El ser que promete es un ser que responde de sí mismo a través del tiempo y cuya palabra se mantiene a través del tiempo, un ser «que da su palabra como algo en lo que se puede confiar, porque se sabe lo suficientemente fuerte para mantenerla incluso contra infortunios» (99/294). Esta voluntad larga, que permanece idéntica a sí misma a través del

---

[1] Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, pág. 96; *Zur Genealogie der Moral*, en Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Berlín, de Gruyter, 1988, vol. 5, pág. 292.

tiempo y que establece su propio tiempo, constituye al hombre de conciencia. (Curiosamente, el ideal del acto de habla eficaz que presupone la promesa es socavado por la propia noción nietzscheana de la cadena de signos, según la cual todo signo está condenado a encerrar significados distintos de las intenciones originales que lo activaron. Si aceptamos la historicidad de la cadena de signos, entonces es imposible mantener una promesa, porque es imposible salvaguardar el signo de los diversos accidentes históricos a raíz de los cuales su significado acaba desbordando las intenciones que lo originaron.)

En la sección 3, que sigue a la anterior exposición, Nietzsche reconsidera su idealización del animal que promete y se pregunta cómo puede crearse una memoria para la voluntad. Esto nos devuelve a la pregunta sobre el carácter de la «impresión» activamente reanimada y revivida, y que en y mediante su reanimación establece la larga continuidad de la voluntad. «Se graba a fuego lo que se quiere que permanezca en la memoria: sólo lo que no deja de *doler* se queda en la memoria» (100/295). Después nos habla del «horror» que antaño acompañó todas las promesas. ¿Podemos identificar el «horror» con la «impresión» que actúa de dispositivo mnemotécnico para que la voluntad se vuelva regular y calculable? Al llegar a la sección 4, Nietzsche plantea explícitamente la cuestión de la mala conciencia, pero sigue tratándola como si fuese del todo independiente de la conciencia misma. Se pregunta: «¿Cómo ha venido al mundo esa otra "cosa sombría", la consciencia de la culpa, toda la "mala conciencia"?» (103/297). ¿Pero es realmente *otra?* ¿Puede la voluntad volverse regular, convertirse en la larga continuidad que avala la promesa, sin verse sometida a la lógica de la mala conciencia?

Siguen los conocidos comentarios sobre la relación entre deuda y culpa (103-107/297-298), donde se señala que el incumplimiento del pago de la deuda despierta el deseo de compensación en el acreedor y le lleva a infligir un daño al deudor. La atribución de responsabilidad moral al deudor racionaliza el deseo del acreedor de castigarlo. Junto con la

noción de «responsabilidad» emerge toda una constelación de fenómenos psíquicos moralmente saturados: la intencionalidad, incluso ciertas versiones de la voluntad misma. Pero el deseo de castigar no puede explicarse del todo a partir del hecho del contrato incumplido. ¿Por qué el acreedor obtiene placer al infligir un daño, y qué forma adopta dicho placer cuando el daño es infligido en la acción moralizada por la cual hace moralmente responsable al deudor y lo declara culpable? ¿Qué extraña consumación de placer se produce en esa atribución de culpa?

La descripción de cómo se origina la atribución de culpa no alude todavía a la formación de la mala conciencia (que sería, naturalmente, la autoatribución o autoimposición de culpa). Presupone que se ha incumplido un contrato, y la existencia de éste presupone la institución de la promesa. De hecho, el deudor es aquel que no logra cumplir su promesa, prolongar su voluntad y cumplir su palabra con la ejecución de un acto.

El castigo del deudor presupone, por tanto, el modelo o ideal del animal que promete; sin embargo, éste no podría emerger sin las impresiones de horror producidas por el castigo. El castigo del deudor parece surgir en respuesta a un daño, que sería la deuda, pero la respuesta asume un significado que sobrepasa el propósito explícito de obtener una compensación. Porque el castigo es placentero y la imposición del daño se interpreta como una seducción hacia la vida (109-110/301-302).

Si esta complicada escena da vida al acreedor, ¿cómo se explica la formación de la mala conciencia en el deudor? Nietzsche escribe: «El castigo... tiene el valor de despertar en el culpable el *sentimiento de culpa;* se busca en él el auténtico *instrumentum* de la reacción anímica que recibe el nombre de "mala conciencia", "remordimientos de conciencia"» (130/318).

Pero Nietzsche se distancia un tanto de esta formulación, puesto que el instrumento del castigo no son sólo reacciones psíquicas, sino la psique misma. La internalización del instinto —que se produce cuando éste no cumple inmediata-

mente lo estipulado por el contrato— es lo que produce el alma o la psique en su lugar; la presión ejercida desde las paredes de la sociedad obliga a una internalización que culmina en la producción del alma, y esta producción se concibe como un logro artístico primario, la fabricación de un ideal. Este constructo parece ocupar el lugar de la promesa, de la palabra actualizada como acto, y emerger sólo a condición de que se haya roto la promesa. Pero recordemos que la ejecución del contrato no estaba exenta de constructos: uno de los efectos de la promesa es producir un «yo» que pueda responder de sí mismo a través del tiempo. Por consiguiente, la fabricación de este «yo» es el resultado paradójico de la promesa. El «yo» asume una relación de continuidad con el contrato, pero, paradójicamente, lo que éste estipula es la creación de su propia continuidad.

La mala conciencia sería la fabricación de interioridad que acompaña a la ruptura de la promesa, a la discontinuidad de la voluntad, pero el «yo» que había de mantener la promesa es precisamente el efecto cultivado de esta constante fabricación de interioridad. ¿Podría existir siquiera un ser que promete, un ser capaz de convertir las palabras en actos, sin la mala conciencia que forma al «yo» que cumple su palabra a través del tiempo, que tiene una memoria de la voluntad y para el cual ya se ha producido la psique?

Nietzsche describe «la mala conciencia en su comienzo» como el *«instinto de la libertad* que ha sido hecho latente por obra de la violencia» (139/325). Pero ¿dónde está la huella de la libertad en ese autoencadenamiento que describe? Se encuentra en el placer obtenido al infligir dolor, un placer obtenido al infligirse dolor a uno/a mismo/a al servicio y en nombre de la moral. El placer de infligir dolor, que antes se atribuyó al acreedor, se convierte, bajo la presión del contrato social, en un placer internalizado, el goce de perseguirse a uno/a mismo/a. El origen de la mala conciencia es, por tanto, el goce obtenido al perseguirse a uno/a mismo/a, donde el yo perseguido no existe fuera de la órbita de la persecución. Pero la internalización del castigo conlleva la producción del yo, y es en esta producción donde curiosamente se sitúan el

placer y la libertad. El castigo no es meramente productivo del yo, sino que la misma productividad del castigo es el asiento de la libertad y el placer de la voluntad, la actividad que la fabrica.

Como deformación particular del arte (que, naturalmente, no se puede distinguir de su formación primaria), la autoconciencia es la forma que adopta la voluntad cuando se le impide la simple expresión como acto. ¿Pero el modelo según el cual un instinto o una voluntad se expresa o cumple en un acto es en algún sentido anterior a esta expresión que la mala conciencia se coarta a sí misma? ¿Puede haber un modelo de promesa que no presuponga de entrada la mala conciencia? El noble es descrito anteriormente como alguien cuya obra es «un instintivo dar forma, imprimir forma... son los artistas más involuntarios, más inconscientes que hay» (138/325). El alma es precisamente lo que produce cierto talento artístico violento cuando se toma a sí mismo por objeto. El alma, la psique, no está ahí antes de ese movimiento reflexivo, sino que la vuelta reflexiva de la voluntad contra sí misma produce como consecuencia el conjunto metafórico de la vida psíquica.

Si concebimos el alma como el efecto de la imposición de una forma sobre uno/a mismo/a, donde la forma es equivalente al alma, entonces no puede haber una voluntad larga, un «yo» que responda de sí mismo a través del tiempo, sin la autoimposición de una forma, sin una labor moral sobre uno/a mismo/a. La producción esencialmente artística de la mala conciencia, la producción de una «forma» de la voluntad y a partir de la voluntad, es descrita por Nietzsche como «el seno materno de acontecimientos ideales e imaginarios» (140/326). La mala conciencia es fabricada pero, a la vez, se le atribuye la fabricación de todos los acontecimientos ideales e imaginarios. ¿Podemos entonces llegar a responder a la pregunta de si el talento artístico precede a la mala conciencia o es consecuencia de ella? ¿Podemos postular algo anterior a esta «vuelta sobre sí» que constituye la fundación trópica del sujeto y de todo el arte, incluyendo la imaginación y la vida conceptual?

Si la mala conciencia *da origen* a los acontecimientos imaginarios e ideales, resulta difícil imaginar que alguno de los fabulosos términos genealógicos de Nietzsche no sea en última instancia atribuible a la mala conciencia. En efecto, su proyecto de elaborar una genealogía de la mala conciencia parece venirse abajo, puesto que los términos que utiliza para dar cuenta de su formación resultan ser efecto de esta misma formación. En otros textos se niega, por ejemplo, a aceptar la noción de voluntad como premisa conceptual. En *Más allá del bien y del mal* escribe: «el deseo me parece que es... algo *complicado*, algo que constituye una unidad sólo como palabra»[2]. Señala que, una vez que se eleva la voluntad al estatuto de concepto filosófico, se convierte por fuerza en una especie de ficción. Está claro que lo mismo podría decirse de la noción de «instinto» y también del esfuerzo por explicar cronológica o secuencialmente cómo puede derivarse algo de la voluntad, o la voluntad de otra cosa: «"causa" y "efecto" deberían usarse sólo como conceptos puros, es decir, como ficciones convencionales con el propósito de designar y comunicar —*no* de explicar»[3]. En *La genealogía de la moral* reitera que la conceptualización emerge de la genealogía de la tortura como promesa de cierta huida: los conceptos serían una tentativa de liberarse de una tortura. ¿Es aplicable esta descripción al aparato conceptual de *La genealogía de la moral,* de tal modo que el texto de Nietzsche sería una tentativa de huir de la tortura de la mala conciencia, aun si le debe, por así decir, la vida a esa misma fuente?

Si todos los «acontecimientos imaginarios» son el resultado de una violenta interiorización, de ello se sigue que la descripción genealógica debe ser uno de estos acontecimientos, un efecto narrativo de la narración que se propone contar. El

---

[2] Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trad. Walter Kaufmann, Nueva York, Random House, 1966, pág. 25; *Jenseits von Gut und Böse*, en Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari, pág. 5:32 [trad. cast.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1998].

[3] *Ibíd.*, págs. 29/36.

desenmascaramiento de la narración supone —inevitablemente— su reenmascaramiento. De hecho, parece que la misma creatividad con la que uno/a intenta combatir la inhibición de la fuerza depende de manera esencial de esa inhibición. En este sentido, la represión parece avalar o responder tanto del ser que promete como del autor de ficciones, incluyendo ficciones conceptuales como la genealogía. La unidad de la voluntad atribuida a la promesa es ella misma *efecto* de una represión, un olvido, una incapacidad para recordar las satisfacciones que preceden a la represión y que ésta se asegura de que no reaparezcan.

Freud, narcisismo y regulación

En esta última sección me gustaría volver al problema de la regulación social, no como actuante sobre la psique, sino como cómplice en la formación de la psique y su deseo. Para ello propongo un rodeo a través de Freud; su consideración de la conciencia tiene claras resonancias nietzscheanas.

El planteamiento de la primacía de la represión nos lleva directamente a Freud y a una reconsideración del problema del castigo en relación con la formación de la conciencia y el sometimiento social. Si el sometimiento no es mecánico, si no es simple efecto de una internalización, ¿entonces cómo podemos explicar la participación de la psique en el sometimiento sin separar el discurso del autosometimiento del problema de la regulación social? ¿Cómo es posible que el cultivo de una vinculación narcisista al castigo sea el instrumento que utiliza el poder de regulación social para explotar la demanda narcisista de autorreflejo, que es tal que no repara en la ocasión del mismo?

Yo sugeriría que ya en Nietzsche hay una alusión al narcisismo. El ideal ascético, entendido como anhelo de la nada, es un modo de interpretar todo sufrimiento como culpa. Aunque la culpa tiene como finalidad proscribir cierto tipo de objetos para los deseos humanos, no puede borrar el carácter deseante de los seres humanos. Por consiguiente, de

acuerdo con los dictados de la culpa, «el ser humano... podía *querer* algo, con independencia, en un primer momento, de hacia dónde, para qué, con qué quisiese: *la voluntad misma estaba salvada»* (248/411).

En su análisis de la neurosis, Freud plantea la cuestión de manera distinta, como una especie de vinculación libidinal a una prohibición que tiene como propósito frustrar la gratificación libidinal. Cuando la frustración constituye una represión, ésta es sustentada por la misma libido que pretende frustrar. En la neurosis, la regulación ética del impulso corporal se convierte en el centro de atención y la finalidad del impulso mismo. Con ello se nos da a entender que la vinculación al sometimiento es formativa de la estructura reflexiva de éste. El impulso que había de ser negado es involuntariamente *preservado* por la misma actividad de negación.

Percibimos ecos de Nietzsche cuando Freud describe el proceso por el cual la libido cae bajo la jurisdicción del censor de la ley sólo para reemerger como el afecto que sustenta a ésta. La represión de la libido debe verse siempre como una represión libidinalmente cargada. Por consiguiente, la libido no es del todo negada por la represión, sino que se convierte en el instrumento de su propio sometimiento. La ley represiva no es externa a la libido a la que reprime, sino que reprime en la medida en que la represión se convierte en actividad libidinal. Por otra parte, las interdicciones morales, especialmente las que se dirigen contra el cuerpo, son sustentadas por la misma actividad corporal que pretenden refrenar.

El deseo de desear es una disposición a desear precisamente aquello que repudiaría al deseo, aunque sólo sea por la posibilidad de seguir deseando. El deseo del deseo es explotado en el proceso de regulación social, porque si las condiciones que nos permiten alcanzar el reconocimiento social son las mismas que nos regulan *y* además nos permiten alcanzar el reconocimiento social, entonces la afirmación de la propia existencia implica rendirse a la propia subordinación —un lamentable dilema. Freud clarifica, sin darse cuenta, el modo exacto como los mecanismos de regulación social ex-

plotan la vinculación narcisista a la vinculación en una serie de especulaciones sobre la represión de la homosexualidad y la formación de la conciencia y la ciudadanía. En «Sobre el mecanismo de la paranoia» relaciona la supresión de los impulsos homosexuales con la producción de sentimientos sociales. Al final del ensayo señala que los «impulsos homosexuales» ayudan a constituir «los instintos sociales, y representar así la aportación del erotismo a la amistad, a la camaradería, a la sociabilidad y al amor general a la Humanidad»[4]. Sus comentarios al final del ensayo «Introducción al narcisismo» pueden interpretarse como una especificación de la lógica que rige esta producción de sentimientos sociales. El «ideal del *yo*» tiene, según señala, una vertiente social: «es también el ideal común de una familia, de una clase o de una nación. Además de la libido narcisista, atrae a sí gran magnitud de la libido homosexual, que ha retornado al *yo*. La insatisfacción provocada por el incumplimiento de este ideal deja eventualmente en libertad un acopio de la libido homosexual, que se convierte en conciencia de la culpa (angustia social)»[5]. La transformación de la homosexualidad en sentimiento de culpa y, por consiguiente, en la base de los sentimientos sociales, tiene lugar cuando el temor al castigo parental se generaliza, convirtiéndose en terror a perder el amor de los semejantes. Es por medio de la paranoia que ese amor es repetidamente imaginado como siempre casi retirado y es, paradójicamente, el miedo a perderlo lo que motiva la sublimación o introversión de la homosexualidad. Sin embargo, esta sublimación no es tan instrumental como pudiera parecer, puesto que no se trata de negar la homosexuali-

---

[4] Sigmund Freud, «El mecanismo paranoico», sección tercera de «Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia *(Dementia paranoides)* autobiográficamente descrito», en *Obras completas,* trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, vol. 2, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, pág. 1517.

[5] Sigmund Freud, «Introducción al narcisismo», en *Obras completas*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, tomo 2, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, pág. 2033.

dad para conseguir el amor de los semejantes, sino de que cierta homosexualidad sólo puede ser alcanzada y contenida *mediante* esa negación.

Estas ideas se ven también claramente en el análisis de la formación de la conciencia en *El malestar en la cultura,* donde se plantea que la prohibición de la homosexualidad instituida o articulada por la conciencia funda y constituye la conciencia misma como fenómeno psíquico. La prohibición del deseo es ese deseo según se vuelve sobre sí mismo, y este volverse sobre sí mismo se convierte en el principio, en la acción de lo que designa el término «conciencia».

En *El malestar en la cultura,* Freud señala que «la conciencia moral (más exactamente: la angustia, convertida después en conciencia) es la causa de la renuncia a los instintos, posteriormente, en cambio, esta situación se invierte: toda renuncia instintual se convierte entonces en una fuente dinámica de la conciencia moral; toda nueva renuncia a la satisfacción aumenta su severidad e intolerancia»[6].

Por consiguiente, según Freud, los imperativos autoimpuestos que caracterizan la trayectoria circular de la conciencia se buscan y se aplican precisamente porque se convierten en el lugar de la misma satisfacción que pretenden prohibir. En otras palabras, la prohibición se convierte en la ocasión para revivir el instinto bajo la rúbrica de la ley condenatoria. La prohibición reproduce el deseo prohibido y se ve intensificada por las renuncias que provoca. El «más allá» del deseo prohibido se alcanza mediante la prohibición, puesto que ésta no sólo sustenta a sino que es *sustentada por,* el deseo al que obliga a renunciar. En este sentido, la renuncia se produce a través del mismo deseo al que se renuncia: *nunca* se renuncia al deseo, sino que éste es preservado y reafirmado en la estructura misma de la renuncia.

Este ejemplo nos devuelve al tropo con el que empezamos, la figura de la conciencia que se vuelve sobre sí misma

[6] Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, tomo 3, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, pág. 3057.

como si fuese un cuerpo replegándose sobre sí mismo, retrocediendo con repugnancia ante la idea de su deseo, para la que el deseo es sintomatizado como esa postura de repliegue. La conciencia es representada, por tanto, como un cuerpo que se toma a sí mismo por objeto, obligado a una permanente postura de narcisismo negativo o, más exactamente, a una autocensura alimentada por el narcisismo (luego identificada erróneamente con una *fase* narcisista).

Consideremos —como jugada de despedida— cómo los esfuerzos contemporáneos por regular la homosexualidad dentro del ejército de Estados Unidos suponen en realidad la formación reguladora del sujeto masculino, un sujeto que consagra su identidad mediante la *renuncia* como acto de habla: decir «Soy homosexual» es aceptable siempre y cuando se *prometa* también «y no pretendo actuar»[7]. Esta supresión y mantenimiento de la homosexualidad en y a través de la postura circular por la cual un cuerpo proclama su propia renuncia, accede a su regulación mediante la promesa. Pero ese enunciado performativo, independientemente del modo en que sea forzado, llevará a la infelicidad, a hablar de otro modo, a entonar sólo la mitad de la frase, a deformar la promesa, a plantear la confesión como desafío, a permanecer en silencio. La oposición se nutrirá del poder que se le impone, oponiéndosele; este cortocircuito del poder regulador representa la posibilidad de un paso *postmoral* hacia una libertad menos regular, una libertad que cuestione los valores de la moral desde la perspectiva de unos valores menos codificables.

[7] Butler se está refiriendo aquí a la política propuesta por Bill Clinton para regular la homosexualidad dentro del ejército de Estados Unidos, que se resumía en una frase que se hizo célebre: «Don't ask, don't tell» [«No preguntes, no cuentes»]. *[N. de la T.]*

3

Sometimiento, resistencia, resignificación*

Entre Freud y Foucault

> Mi problema es fundamentalmente la definición de los sistemas implícitos dentro de los cuales estamos presos; lo que me gustaría comprender es el sistema de límites y exclusión que practicamos sin saberlo; me gustaría hacer patente el inconsciente cultural.
>
> FOUCAULT, «Rituales de exclusión»

Consideremos el carácter paradójico de lo que, en *Vigilar y castigar*, Foucault describe como la subjetivación del preso. El término «subjetivación» encarna en sí mismo la paradoja: *assujetissement* denota tanto el devenir del sujeto como el proceso de sujeción; por tanto, uno/a habita la figura de la autonomía sólo al verse sujeto/a a un poder, y esta sujeción implica una dependencia radical. Para Foucault, el proceso de subjetivación se realiza sobre todo a través del cuerpo. En *Vigilar y castigar*, el cuerpo del preso no sólo aparece como

---

* Este ensayo fue publicado anteriormente en John Rajchman (ed.), *The Question of Identity*, Nueva York, Routledge, 1995.

signo de culpabilidad y transgresión, como encarnación de la prohibición y la sanción en los rituales de normalización, sino que es enmarcado y formado por la matriz discursiva de un sujeto jurídico. La afirmación de que el cuerpo es «formado» por un discurso no es sencilla, y de entrada debemos aclarar que esta «formación» no equivale a «causa» o «determinación», y menos aún significa que los cuerpos estén de algún modo hechos de discurso puro y simple[1].

Foucault sugiere que el preso no es regulado por una relación *exterior* de poder, según la cual una institución tomaría a un individuo preexistente como blanco de sus intenciones subordinadoras. Por el contrario, el individuo se forma o, mejor dicho, se formula, a partir de su «identidad» de preso discursivamente constituida. La sujeción es, literalmente, el *hacerse* de un sujeto, el principio de regulación conforme al cual se formula o se produce un sujeto. Se trata de un tipo de poder que no sólo *actúa* unilateralmente *sobre* un individuo determinado como forma de dominación, sino que también *activa* o forma al sujeto. De ahí que la sujeción no sea simplemente la dominación del sujeto ni su producción, sino que designe cierta restricción *en* la producción, una restricción sin la cual no puede tener lugar la producción del sujeto, una restricción gracias a la cual tiene lugar dicha producción. Aunque en alguna ocasión Foucault intenta argumentar que, históricamente, el poder *jurídico* —el poder que actúa sobre sujetos preexistentes, subordinándolos— *precede* al poder productivo, a la capacidad del poder para *formar* sujetos, en relación con el preso queda claro que el sujeto producido y el sujeto regulado o subordinado son el mismo, y que la producción preceptiva es una forma específica de regulación.

Foucault previene contra quienes, inmersos en la tradición liberal, desearían liberar al preso de los límites opresivos de la prisión, puesto que la sujeción representada por la

---

[1] El siguiente análisis toma prestadas, ampliándolas, algunas de las ideas del capítulo 1 de mi libro *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»,* Nueva York, Routledge, 1993, págs. 33-36.

institución exterior de la prisión no es independiente de la invasión y la gestión del cuerpo del preso: lo que Foucault describe como el cerco y la invasión completa del cuerpo por las prácticas significantes de la prisión —a saber, la inspección, la confesión, la regularización y normalización de los movimientos y gestos corporales, los regímenes disciplinarios del cuerpo en los que las feministas se han basado para desarrollar una teoría de la producción disciplinaria del género[2]. La prisión actúa, pues, sobre el cuerpo del preso, pero lo hace obligándolo a aproximarse a un ideal, una norma de conducta, un modelo de obediencia. Es así como la individualidad del preso se vuelve coherente y totalizada, se convierte en posesión discursiva y conceptual de la prisión; es así, insiste Foucault, como «se convierte en el principio de su propio sometimiento»[3]. El ideal normativo que, por así decir, se inculca en el preso es una forma de identidad psíquica, o lo que Foucault denomina «alma». Y como el alma tiene un efecto encarcelador, Foucault sostiene que el preso se halla sometido «de un modo más esencial» que el de la cautividad espacial de la prisión. De hecho, en la cita que sigue, el alma misma es representada como una especie de cautividad espacial, como una especie de prisión que proporciona la forma exterior o el principio regulador del cuerpo del preso. Esto queda claro en el comentario de que «el hombre de que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento *[assujetissement]* mucho más profundo que él mismo... el alma, prisión del cuerpo» (36).

Aunque aquí Foucault se está refiriendo a la subjetivación del preso, parece también privilegiar la metáfora de la prisión para analizar la subjetivación del cuerpo. ¿Qué conclusiones podemos sacar del hecho de que el encarcelamien-

[2] Véase Sandra Bartky, *Femininity and Domination,* Nueva York, Routledge, 1990.

[3] Michel Foucault, *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión,* trad. Aurelio Garzón del Camino, Madrid, Siglo XXI, 1994, pág. 206; *Surveiller et punir: Naissance de la prison,* París, Gallimard, 1975, pág. 202.

to y la invasión sean las figuras privilegiadas a través de las cuales Foucault articula el proceso de subjetivación, la producción discursiva de las identidades? Si el discurso produce la identidad, suministrando e imponiendo un principio regulador que invade completamente al individuo, lo totaliza y le otorga coherencia, entonces parecería que, en la medida en que es totalizadora, toda «identidad» actúa precisamente como «alma que encarcela al cuerpo». ¿En qué sentido esta alma es «mucho más profunda» que el preso mismo? ¿Significa que preexiste al cuerpo que le da vida? ¿Cómo podemos interpretar esta afirmación en el contexto de la teoría del poder de Foucault?

En lugar de responder directamente a la pregunta, y a efectos de clarificación, podríamos contraponer el «alma», a la que Foucault define como marco encarcelador, a la psique en sentido psicoanalítico[4]. En la psique, el ideal del sujeto se corresponde con el ideal del *yo*, al cual consulta el *super-yo,* por así decir, para evaluar al *yo.* Lacan redefine este ideal como la «posición» del sujeto dentro de lo simbólico, la norma que lo instala dentro del lenguaje y, por tanto, dentro de los esquemas disponibles de inteligibilidad cultural. El sujeto, ese ser viable e inteligible, se produce siempre con un coste, y todo aquello que se resiste a las exigencias normativas por las cuales se instituyen los sujetos permanece inconsciente. La psique, por tanto, que engloba al inconsciente, es muy distinta del sujeto: es precisamente lo que desborda los efectos encarceladores de la exigencia discursiva de habitar una identidad coherente, de convertirse en un sujeto coherente. La psique es lo que se resiste a la regularización que Foucault atribuye a los discursos normalizadores. Éstos, según él, encarcelan el cuerpo *en el alma*, dan vida al cuerpo y lo contienen dentro de ese marco ideal, y, en esa medida, reducen la noción de la psique a las operaciones de un ideal

[4] Es importante distinguir entre la noción de psique, que incluye al inconsciente, y la de sujeto, cuya formación está condicionada por la exclusión del inconsciente.

enmarcador y normalizador externo[5]. Esta explicación foucaultiana parece tratar la psique como si recibiese unilateralmente los efectos de lo simbólico lacaniano. La transformación del alma en un marco exterior encarcelador del cuerpo vacía, por así decir, la interioridad de éste, convirtiéndola en una superficie maleable que recibe los efectos unilaterales del poder disciplinario.

Si me estoy acercando a una crítica psicoanalítica de Foucault, ello se debe a que creo que no se puede dar cuenta de la subjetivación y, en concreto, de la transformación del sujeto en principio de su propio sometimiento, sin recurrir a una descripción psicoanalítica de los efectos formativos o generativos de la restricción o la prohibición. Es más: la formación del sujeto no puede entenderse del todo —si es que realmente puede llegar a entenderse— sin tomar en consideración una serie de restricciones fundacionales que paradójicamente resultan habilitadoras. Sin embargo, conforme elabore este comentario, someteré a escrutinio crítico algunas de las concepciones románticas que definen el inconsciente como resistencia necesaria, con lo cual reemergerá una perspectiva foucaultiana *dentro del* psicoanálisis. La cuestión de un psicoanálisis suprimido en Foucault —planteada por él mismo al referirse a un «inconsciente cultural» en el pasaje citado en el epígrafe de este capítulo— puede plantearse de manera más precisa como el problema de localizar o dar cuenta de la resistencia. ¿Dónde tiene lugar la resistencia a, o en, la formación disciplinaria del sujeto? ¿La reducción de

[5] Para un largo y detallado análisis del modo como las normas actúan para subjetivar y, en concreto, de por qué deben verse como acciones transitivas, véase Pierre Macherey, «Towards a Natural History of Norms», en *Michel Foucault/Philosopher,* Timothy J. Armstrong trad. y ed., Nueva York, Routledge, 1992, págs. 176-191. Para un análisis del comentario indirecto de Foucault sobre Lacan, véase, en el mismo volumen, Jacques-Alain Miller, «Michel Foucault and Psychoanalysis», págs. 58-63. Sobre el problema de la relación dinámica entre las exigencias éticas y la subjetividad a la que se aplican, véase el muy útil análisis comparativo de Foucault y Lacan en John Rajchman, *Truth and Eros: Foucault, Lacan, and the Question of Ethics,* Nueva York, Routledge, 1991.

la fértil noción psicoanalítica de la psique a la de un alma encarceladora elimina la posibilidad de resistencia a la normalización y a la formación del sujeto, resistencia que surge precisamente de la falta de común medida entre la psique y el sujeto? ¿Cómo podríamos explicar esta resistencia, y nos llevaría esta explicación, al mismo tiempo, a una reformulación crítica del psicoanálisis?

En lo que sigue, plantearé dos tipos distintos de preguntas, unas dirigidas a Foucault y otras al psicoanálisis (aplicando este término, según el caso, a Freud y a Lacan)[6]. En primer lugar, si Foucault concibe la psique como un efecto encarcelador al servicio de la normalización, ¿cómo explica la resistencia psíquica a la normalización? En segundo lugar, cuando algunos defensores del psicoanálisis insisten en que la resistencia a la normalización es una función del inconsciente, ¿podemos interpretar esta garantía de resistencia psíquica como mero escamoteo? Más concretamente, ¿la resistencia en la que insiste el psicoanálisis es producida social y discursivamente, o se trata de un tipo de resistencia a la producción social y discursiva *como tal*, de un modo de socavarla? Consideremos el argumento de que el inconsciente se resiste siempre y exclusivamente a la normalización, que todos los rituales de conformidad con los mandatos de la civilización conllevan un coste y que ello produce cierto residuo desguarnecido y no socializado que se opone a la aparición del sujeto observante de la ley. Este residuo psíquico representa los límites de la normalización. Lo dicho no implica que la resistencia tenga el poder para rehacer o rearticular las condiciones de las exigencias discursivas, los mandatos disciplinarios que producen la normalización. Frustrar el mandato de producir un cuerpo dócil no es lo mismo que invalidarlo o modificar las condiciones de la constitución del sujeto. Si definimos el inconsciente, o más ampliamente la psique, como resistencia, ¿cómo se explican entonces las

[6] Con esto no pretendo sugerir que el psicoanálisis deba ser representado sólo con estas dos figuras, aunque en este análisis sí lo será.

vinculaciones inconscientes al sometimiento, las cuales sugieren que el inconsciente no se halla más libre que el sujeto del discurso normalizador? Si el inconsciente burla un determinado mandato normativo, ¿a qué otro mandato establece una vinculación? ¿Qué nos permite pensar que el inconsciente esté menos estructurado que el lenguaje del sujeto por las relaciones de poder que impregnan los significantes culturales? Si encontramos una vinculación al sometimiento al nivel del inconsciente, ¿qué tipo de resistencia puede construirse a partir de ahí?

Incluso si admitimos que la resistencia inconsciente al mandato normalizador garantiza el fracaso de éste para constituir plenamente al sujeto, podemos preguntarnos: ¿hace algo esta resistencia para alterar o ampliar los mandatos o las interpelaciones imperantes en la formación del sujeto? ¿Qué conclusiones podemos extraer de una resistencia que únicamente puede socavar, que parece no tener ningún poder para rearticular las condiciones, las condiciones simbólicas —para expresarlo en términos lacanianos—, por las cuales se constituyen los sujetos y el sometimiento se instala en su misma formación? Esta resistencia determina que ninguna tentativa de producir al sujeto por medios disciplinarios llegue a término, pero es incapaz de rearticular las condiciones dominantes del poder productivo.

Antes de seguir interrogando al psicoanálisis, volvamos al problema de los cuerpos en Foucault. ¿Cómo y por qué le niega Foucault capacidad de resistencia a los cuerpos producidos por los regímenes disciplinarios? ¿Cuál es su visión de la producción disciplinaria? ¿Y funciona de manera tan eficaz como él insinúa? En el último capítulo del primer volumen de *Historia de la sexualidad*, Foucault reclama una «historia de los cuerpos», la cual indagaría en «la manera como han sido investidos con lo más material y vital que contienen»[7]. Esta formulación sugiere que el poder no sólo

---

[7] Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, trad. Robert Hurley, Nueva York, Random House, 1978, pág. 152; *La volonté de savoir,* París, Gallimard, 1978, pág. 200 [trad. cast.: *Historia de la sexualidad*, trad. Ulises Guiñazú, Madrid, Siglo XXI, 1999].

actúa *sobre* el cuerpo, sino también *dentro del* cuerpo, que el poder no sólo produce las fronteras del sujeto, sino que también impregna su interioridad. Esto último nos hace pensar que hay un «adentro» del cuerpo que existe previamente a la invasión del poder. Pero si aceptamos la exterioridad radical del alma, ¿cómo hemos de interpretar la «interioridad» en Foucault?[8]. Si esa interioridad no es un alma, ni tampoco una psique, ¿entonces qué puede ser? ¿Se trata de un espacio puramente maleable que está, por así decir, listo para adaptarse a las exigencias de la socialización? ¿O a esta interioridad debemos llamarla simplemente cuerpo? ¿Debemos concluir que Foucault defiende la paradójica idea de que el alma es la forma exterior y el cuerpo el espacio interior?

Aunque en ocasiones Foucault niega que pueda existir un cuerpo que no sea producido a través de relaciones de poder, a menudo sus explicaciones exigen un cuerpo material ontológicamente distinto de las relaciones de poder que lo toman como lugar de investidura[9]. De hecho, el término «lugar» parece injustificado en esta frase, porque, ¿cuál es la relación entre el cuerpo como *lugar* y las investiduras que dicho lugar recibe o soporta? ¿El término «lugar» sirve para estabilizar el cuerpo en relación con esas investiduras, a la vez que desvía la cuestión de cómo éstas establecen, delimitan y trastornan lo que la frase da por asumido que es el «lugar» del cuerpo (es decir, ¿el término «lugar» desvía el proyecto de la «fase del espejo» de Lacan?)? ¿Qué es lo que constituye una «investidura» y cuál es su poder constituyente? ¿Tiene una función de visualización y, en caso afirmativo, podemos concebir la producción del *yo* corpóreo de Freud como la

[8] Charles Taylor plantea esta cuestión de manera diferente, preguntándose si hay cabida para una «interioridad» agustiniana en Foucault; véase su artículo «Foucault on Freedom and Truth», en David Couzens Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader,* Nueva York, Blackwell, 1986, pág. 99. También la aborda de manera sugerente William Connolly en su libro *The Augustinian Imperative,* Newbury Park, CA, Sage Press, 1993.

[9] Véase mi artículo «Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions», *Journal of Philosophy,* 86:11 (noviembre de 1989), 257-279.

modalidad proyectada o espacializada de estas investiduras?[10]. ¿Hasta qué punto el lugar del cuerpo se estabiliza gracias a cierta inestabilidad proyectiva que Foucault no acierta a describir del todo y que quizás podría llevarlo a ver el *yo* como función imaginaria?

Vigilar y castigar ofrece una configuración distinta de la relación entre materialidad e investidura. Aquí se concibe el alma como un instrumento de poder mediante el cual se cultiva y se forma el cuerpo. En cierto sentido, funciona como un esquema cargado de poder que produce y actualiza al cuerpo. Las referencias foucaultianas al alma pueden interpretarse como una reelaboración implícita de la formulación aristotélica según la cual el alma es la forma y el principio de la materia del cuerpo[11]. En *Vigilar y castigar,* Foucault argumenta que el alma se convierte en un ideal normativo y normalizador conforme al cual el cuerpo es adiestrado, moldeado, cultivado e investido; es un ideal imaginario *(idéal speculatif)* históricamente específico conforme al cual se materializa el cuerpo.

La «sujeción» o *assujetissement* no es sólo una subordinación, sino también un afianzamiento y un mantenimiento, una instalación del sujeto, una subjetivación. El «alma da la existencia [al preso]»; de manera no muy distinta a como, en tanto que instrumento de poder, el alma de Aristóteles forma y enmarca el cuerpo, lo imprime y, al hacerlo, le da la existencia. De acuerdo con esta formulación, no existe ningún cuerpo fuera del poder, puesto que la materialidad del cuerpo —de hecho, la materialidad misma— es producida por y en relación directa con la investidura del poder. Fou-

---

10 Véanse los análisis del *yo* corpóreo en Freud, *El «yo» y el «ello»*, en *Obras completas*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, tomo 3, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, pág. 2709; y en Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine,* Londres, Routledge, 1991, págs. 53-74.

11 Para un análisis más completo de la reelaboración de Aristóteles que lleva a cabo Foucault, véase «Bodies That Matter», en mi libro *Bodies That Matter*, págs. 32-36.

cault señala que la materialidad de la prisión se establece en la medida en que *(dans la mésure où)* es un vector y un instrumento de poder[12]. Es decir, que la prisión se *materializa* en la medida en que está *investida de poder*. Para ser gramaticalmente precisos, no existe una prisión con anterioridad a su materialización; su materialización es coextensiva a su investidura con relaciones de poder; y la materialidad es el efecto y la prueba de esta investidura. La prisión sólo puede nacer dentro del campo de las relaciones de poder; más concretamente, sólo en la medida en que está saturada por estas relaciones y esta saturación es formativa de su propio ser. Aquí, el cuerpo —del preso y de la prisión— no es una materialidad independiente, una superficie o un lugar estático que una investidura posterior vendría a marcar, otorgar significado o impregnar; para el cuerpo, materialización e investidura son coextensivas.

Aunque en *Vigilar y castigar* se concibe el alma como marco del cuerpo, Foucault sugiere que, hasta cierto punto, la producción del «sujeto» tiene lugar mediante la subordinación e incluso la destrucción del cuerpo. En *Nietzsche, la genealogía, la historia*, señala que el sujeto sólo puede aparecer como «unidad disociada» mediante la destrucción del cuerpo: «el cuerpo es la superficie inscrita por los acontecimientos (rastreada por el lenguaje y disuelta por las ideas), el lugar de un yo disociado (que adopta la falsa apariencia de unidad sustancial) y un volumen en perpetua desintegración»[13]. El sujeto surge a costa del cuerpo y su aparición se halla inversamente condicionada por la desaparición del cuerpo. El sujeto no sólo ocupa

[12] «Lo que estaba en juego no era el marco demasiado carcomido o demasiado aséptico, demasiado rudimentario o demasiado perfeccionado de la prisión; era su materialidad en la medida en que es instrumento y vector de poder», *Vigilar y castigar*, pág. 37; *Surveiller et punir*, pág. 35.

[13] Véase Foucault, «Nietzsche, Genealogy, History», en *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, Nueva York, Pantheon, 1984 [trad. cast.: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2000].

efectivamente el lugar del cuerpo, sino que actúa como el alma que lo enmarca y lo forma en cautividad. Aquí, la función formativa y enmarcadora del alma exterior opera en contra del cuerpo; de hecho, puede verse como la sublimación del cuerpo realizada mediante el desplazamiento y la sustitución.

Al redefinir así el cuerpo en Foucault, he desembocado claramente en el vocabulario psicoanalítico de la sublimación. Ya que estoy aquí, plantearé una pregunta con la que volver al tema del sometimiento y la resistencia. Si el cuerpo es subordinado y hasta cierto punto destruido conforme emerge el yo disociado, y si podemos interpretar esta emergencia como la sublimación del cuerpo y definir el yo como la forma espectral del cuerpo, ¿existe entonces alguna parte de éste que no sea preservada en la sublimación, alguna parte del cuerpo que quede sin sublimar?

Yo propondría que, para el sujeto, este residuo corporal pervive bajo la modalidad de haber sido ya, si no siempre, destruido, en una especie de pérdida constitutiva. El cuerpo no es un lugar en el que se lleve a cabo una construcción, sino una destrucción a raíz de la cual se forma el sujeto. La formación de éste es simultáneamente el enmarcado, la subordinación y la regulación del cuerpo, así como la modalidad bajo la cual la destrucción es preservada (en el sentido de sustentada y embalsamada) *en* la normalización.

Entonces, si el cuerpo no es sólo lo que constituye al sujeto en su estado disociado y sublimado, sino también lo que desborda o se resiste a cualquier tentativa de sublimación, ¿cómo podemos concebir este cuerpo que ha de ser, por así decir, negado o reprimido para hacer posible la existencia del sujeto? Podría esperarse que el cuerpo regresase en un estado salvaje no normalizable, y efectivamente hay momentos en la obra de Foucault en que ocurre algo así. Pero la mayor parte de las veces la posibilidad de subversión o resistencia aparece en su obra: *a)* en el curso de una subjetivación que desborda los fines normalizadores que la activan, por ejemplo, en el «contradiscurso inverso», o *b)* por la con-

vergencia con otros regímenes discursivos, cuando una complejidad discursiva involuntaria socava los fines teleológicos de la normalización[14]. La resistencia es presentada, por tanto, como efecto del poder, como una parte del poder, como su autosubversión.

En la teorización de la resistencia surge un problema que afecta al psicoanálisis y, por extensión, a los límites de la subjetivación. Para Foucault, el sujeto producido a través del sometimiento no es producido instantáneamente en su totalidad, sino que está en vías de ser producido, es producido repetidamente (lo cual no quiere decir que sea producido de nuevo una y otra vez). Existe, por tanto, la posibilidad de una repetición que no consolide la unidad disociada del sujeto, sino que multiplique efectos que socaven la fuerza de la normalización. Los términos que no sólo designan, sino que, además, forman y enmarcan al sujeto —utilicemos el ejemplo foucaultiano de la homosexualidad—, activan un contradiscurso contra el mismo régimen normalizador que los genera. No se trata, claro está, de una oposición pura, puesto que la misma «homosexualidad» será destacada primero al servicio de la heterosexualidad normalizadora y sólo después al servicio de su propia despatologización. Existe el riesgo de que el término conserve el primer significado en el segundo, pero sería erróneo pensar que sólo por pronunciarlo se pueda trascender la normalización heterosexual o, por el contrario, se convierta uno/a en su instrumento.

El riesgo de renormalización está siempre presente: consideremos a la persona que «sale del armario desafiantemente» y declara su homosexualidad para recibir como única respuesta: «Ah sí, eres eso y sólo eso.» Digas lo que digas, será reinterpretado como una manifestación abierta o sutil de tu homosexualidad esencial. (No debemos subestimar lo agotadora que puede resultar la expectativa de que uno/a sea

---

[14] Véase Zakia Pathak y Rajeswari Sunder Rajan, «Shahbano», en Judith Butler y Joan Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political,* Nueva York, Routledge, 1992, págs. 257-279.

un/a homosexual militante todo el tiempo, independientemente de que provenga de los/as aliados/as *gays* y lesbianas o de sus enemigos/as.) Aquí Foucault cita y reelabora la posibilidad de la resignificación, de movilizar políticamente lo que, en *La genealogía de la moral*, Nietzsche denominó la «cadena de signos». Nietzsche sostiene que los usos que se dan originalmente a un determinado signo se encuentran a una «distancia abismal» de los usos para los cuales se vuelve luego disponible. La quiebra temporal entre los distintos usos crea la posibilidad de una inversión de significado, pero también inaugura una serie de posibilidades de significación que sobrepasan las que han ligado anteriormente el término.

Por consiguiente, el sujeto foucaultiano nunca se constituye plenamente en el sometimiento, sino que se constituye repetidamente en él, y es en la posibilidad de una repetición que repita en contra de su origen donde el sometimiento puede adquirir su involuntario poder habilitador. Desde una perspectiva psicoanalítica, sin embargo, podríamos preguntarnos si la posibilidad de resistencia contra un poder constituyente o subjetivador puede derivarse de lo que está «en» el discurso o es «del» discurso. ¿Qué conclusiones podemos sacar del hecho de que los discursos no sólo constituyan el ámbito de lo decible, sino que estén ellos mismos delimitados por la producción de un afuera constitutivo: lo indecible, lo insignificable?

Desde una perspectiva lacaniana, podríamos preguntarnos si los efectos de la psique se agotan en lo que puede ser significado o si por el contrario, por encima y en contra del cuerpo significante, no existe un dominio de la psique que se resista a la legibilidad. Si, según el psicoanálisis, el sujeto no es equivalente a la psique de la cual emerge, y, según Foucault, el sujeto no es equivalente al cuerpo del cual emerge, entonces quizás para éste el cuerpo haya llegado a sustituir a la psique, entendida como lo que desborda y frustra los mandatos de normalización. ¿Es éste un cuerpo puro y simple, o «el cuerpo» acaba representando cierta operación de la psique, la cual es claramente distinta, si no directamente opuesta, al alma imaginada como efecto encarcelador? Tal vez el

mismo Foucault haya investido el cuerpo con un significado psíquico que no acierta a desarrollar del todo dentro del esquema en el que se inserta. ¿Cómo se viene abajo, si es que lo hace, el proceso de subjetivación, la producción disciplinaria del sujeto, en las teorías foucaultiana y psicoanalítica? ¿A qué se debe el fracaso y cuáles son sus consecuencias?

Consideremos la noción althusseriana de interpelación, según la cual el sujeto se constituye al ser interpelado, llamado, nombrado[15]. Parece ser que, en general, Althusser creía que esta exigencia social —que podríamos llamar un mandato simbólico— realmente producía a los tipos de sujetos que nombraba. Presenta el ejemplo del policía que grita en la calle «¡Eh, usted!», y concluye que esta llamada constituye de manera trascendente a la persona a la que interpela y emplaza. La escena es claramente disciplinaria; la llamada del policía es un intento de reencauzar a alguien. Pero en términos lacanianos podríamos verla también como la llamada de la constitución simbólica. Según insiste el mismo Althusser, el esfuerzo performativo de nombrar sólo puede *intentar* dar el ser a su destinatario: siempre existe el riesgo de cierto *desconocimiento*. Y si el intento de producir al sujeto no es reconocido, la producción misma se tambalea. La persona a la que se interpela puede no oír la llamada, puede malinterpretarla, volverse hacia otro lado, responder a otro nombre, insistir en que no se le llame de ese modo. De hecho, Althusser define el ámbito de lo imaginario precisamente como aquel que hace posible el *desconocimiento*. Se dice un nombre y yo estoy segura de que es el mío, pero no lo es. Se dice un nombre y yo estoy segura de que se está diciendo un nombre, el mío, pero la voz es incomprensible o, peor aún, es alguien que tose, o peor aún, un radiador que por un momento se asemeja a una voz humana. O yo estoy segura de que nadie se ha percatado de mi transgresión y que no es mi

[15] Louis Althusser, «Ideología y aparatos ideológicos del estado (Notas para una investigación)», en *La filosofía como arma de la revolución*, trad. Óscar del Barco, Enrique Román y Óscar L. Molina, México, Siglo XXI, 1997, págs. 138-144.

nombre el que se dice, que es sólo un transeúnte que tose o el tono agudo del mecanismo de calefacción —pero es mi nombre y sin embargo no me reconozco en el sujeto al cual el nombre instala en ese momento[16].

Consideremos la fuerza de esta dinámica de interpelación y desconocimiento cuando el nombre no es un nombre propio sino una categoría social[17], y por tanto un significante susceptible de ser interpretado de maneras divergentes y conflictivas. Ser interpelado/a como «mujer» o «judío» o «marica» o «negro» o «chicana» puede oírse o interpretarse como una afirmación o un insulto, dependiendo del contexto en que se produzca la interpelación (donde el contexto es la historicidad o espacialidad efectiva del signo). Cuando se dice uno de estos nombres, por lo general existe cierta vacilación ante cómo responder o ante si se debe responder, porque hay que determinar si la totalización temporal efectuada por el nombre es políticamente habilitadora o paralizante, si la clausura, e incluso la violencia, de la reducción totalizadora de la identidad efectuada por esa interpelación concreta es políticamente estratégica o represiva, o si, aun siendo paralizante y regresiva, puede ser de algún modo también habilitadora.

El uso althusseriano de Lacan se centra en la función de lo imaginario como posibilidad permanente de *desconocimiento*, es decir, en la falta de común medida entre la exigencia simbólica (el nombre interpelado) y la inestabilidad e impredecibilidad de su apropiación. Cuando el nombre interpelado busca realizar la identidad a la que se refiere, se inicia un proceso performativo que, sin embargo, descarrila

[16] Un excelente libro que traslada esta problemática althusseriana al feminismo es Denise Riley, *«Am I That Name?»: Feminism and the Category of "Women" in History,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

[17] A propósito de la interpelación social del nombre propio, véase Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology,* Londres, Verso, 1989, págs. 87-102 [trad. cast., *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1992].

en lo imaginario, porque, aunque éste está sin duda absorto en la ley, estructurado por la ley, no la obedece de forma inmediata. Para los lacanianos, lo imaginario representa, entonces, la imposibilidad de la constitución discursiva —es decir, simbólica— de la identidad. La identidad no puede ser nunca totalizada completamente por lo simbólico, porque lo que éste no consigue ordenar emergerá dentro de lo imaginario como desorden, como lugar de impugnación de la identidad.

De ahí que, desde una perspectiva lacaniana, Jacqueline Rose defina el inconsciente como aquello que frustra cualquier tentativa de lo simbólico para constituir la identidad sexuada de manera coherente y plena, un inconsciente indicado por los *lapsus* y las lagunas que caracterizan el funcionamiento de lo imaginario en el lenguaje. Cito un pasaje que ha resultado muy útil para quienes hemos buscado en el psicoanálisis un principio de resistencia contra las formas preestablecidas de realidad social:

> El inconsciente revela constantemente el «fracaso» de la identidad. Puesto que no existe ninguna continuidad de la vida psíquica, tampoco existe ninguna estabilidad de la identidad sexual, ninguna posición que las mujeres (o los hombres) puedan sencillamente alcanzar. Tampoco ve el psicoanálisis este «fracaso» como una incapacidad especial o una desviación individual de la norma. El «fracaso» no es un momento que ha de lamentarse dentro de un proceso de adaptación, o del desarrollo hacia la normalidad... el «fracaso» es algo que se repite y se revive incesantemente a cada momento a lo largo de nuestra historia individual. Aparece no sólo en los síntomas, sino también en los sueños, en los *lapsus linguae* y en las formas de placer sexual relegadas a los márgenes de la norma... hay una resistencia a la identidad en el centro mismo de la vida psíquica[18].

---

[18] Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision,* Londres, Verso, 1987, págs. 90-91.

En *Vigilar y castigar*, Foucault asume la eficacia de la exigencia simbólica, su capacidad performativa para constituir al sujeto al que nombra. Sin embargo, en *Historia de la sexualidad, Volumen 1*, rechaza la existencia de «un único lugar de Rebeldía» —que presumiblemente incluiría la psique, lo imaginario o el inconsciente dentro de su ámbito de competencia— y, a la vez, afirma las múltiples posibilidades de resistencia habilitadas por el poder. Para Foucault, la resistencia no puede estar *fuera* de la ley en otro registro (lo imaginario) o en aquello que elude el poder constitutivo de la ley.

> [No] existe un único lugar de gran Rechazo, ningún alma de la rebeldía, origen de todas las rebeliones o pura ley de lo revolucionario. En su lugar existe una pluralidad de resistencias, cada una de las cuales constituye un caso particular: resistencias que son posibles, necesarias, improbables; otras que son espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, desenfrenadas o violentas; aun otras que están prestas a hacer concesiones, son interesadas o sacrificiales; por definición, sólo pueden existir dentro del campo estratégico de las relaciones de poder. Pero esto no quiere decir que sean sólo una reacción o un rechazo, que representen con respecto a la dominación básica sólo un envés en última instancia siempre pasivo, condenado a la derrota perpetua[19].

Aunque claramente escrita pensando en Marcuse, esta última caricatura del poder recuerda el efecto de la ley lacaniana, que produce su propio «fracaso» al nivel de la psique pero que nunca puede ser desplazada o reformulada por la resistencia psíquica. Lo imaginario frustra la eficacia de la ley simbólica, pero no puede volverse contra ella, exigiendo o logrando su reformulación. En este sentido, la resistencia psíquica frustra a la ley en sus efectos, pero no puede recon-

---

[19] Foucault, *The History of Sexuality, Volume 1*, págs. 95-96 [trad. cast.: *Historia de la sexualidad,* trad. Ulises Guiñazú, Madrid, Siglo XXI, 1999].

ducir la ley ni sus efectos. La resistencia se halla, pues, localizada en un ámbito que es virtualmente impotente para alterar la ley a la que se opone. Por consiguiente, presupone la continuación de la ley en su forma anterior, simbólica, y, en ese sentido, contribuye a su *status quo*. Desde esta perspectiva, la resistencia parece condenada a la derrota perpetua.

En contraste, Foucault define la resistencia como un efecto del mismo poder al que se opone. Su insistencia en la doble posibilidad de ser *constituido* por la ley y, a la vez, ser *un efecto de la resistencia* a la ley supone una desviación del marco lacaniano, porque, mientras que Lacan limita la noción de poder social al ámbito simbólico y delega la resistencia en lo imaginario, Foucault redefine lo simbólico como relaciones de poder y concibe la resistencia como un efecto del poder. La concepción de Foucault inicia un desplazamiento desde el discurso sobre la ley, en sentido jurídico (el cual presupone a un sujeto subordinado por el poder), a un discurso sobre el poder, que es un campo de relaciones productivas, reguladoras y contestatarias. Para Foucault, lo simbólico produce la posibilidad de sus propias subversiones, y éstas son efectos inesperados de las interpelaciones simbólicas.

La noción de «lo simbólico» no engloba la multiplicidad de vectores de poder en los que insiste Foucault, puesto que, para él, el poder no consiste sólo en la reiterada elaboración de normas o exigencias interpeladoras, sino que es formativo o productivo, maleable, múltiple, multiplicador y conflictivo. Por otra parte, mediante sus resignificaciones la misma ley se transmuta en algo que se opone a sus propósitos originales y los desborda. En este sentido, para Foucault, el discurso disciplinario no constituye unilateralmente al sujeto o, si lo hace, constituye *simultáneamente* la condición para su deconstitución. Lo que el efecto performativo de la exigencia interpeladora da a luz es mucho más que un «sujeto», puesto que no por ser creado queda «el sujeto» fijado en una posición, sino que se convierte en la ocasión de un hacerse ulterior. Yo añadiría que, de hecho, el sujeto sólo se mantiene como sujeto mediante una reiteración o rearticulación de

sí mismo como tal, y que su incoherencia, su carácter incompleto, puede residir en el hecho de depender de la repetición para alcanzar la coherencia. La repetición o, mejor dicho, la iterabilidad, se convierte por tanto en el no-lugar de la subversión, en la posibilidad de una reencarnación de la norma subjetivadora que redirija su normatividad.

Consideremos las inversiones de «mujer» y «mujer», según la escenificación y el estilo de su interpretación, de «marica» y «marica», según su modalidad sea patologizante o contestataria. Ambos ejemplos se refieren, no a una oposición entre usos reaccionarios y progresistas, sino, más bien, a un uso progresista que necesita y repite el uso reaccionario con el fin de llevar a cabo una reterritorialización subversiva. Para Foucault, por consiguiente, el aparato disciplinario produce sujetos pero, como consecuencia de esa producción, introduce en el discurso las condiciones para subvertirlo. En otras palabras, la ley se vuelve contra sí misma y genera versiones de sí misma que se oponen a los propósitos que la animan y los multiplican. Para Foucault, la pregunta estratégica es, entonces: ¿cómo podemos manejar las relaciones de poder que nos manejan, y en qué dirección?

En entrevistas posteriores, Foucault sugiere que, dentro de los ordenamientos políticos contemporáneos, las identidades se forman en relación con ciertos requerimientos del estado liberal, los cuales asumen que la afirmación y reivindicación de derechos sólo puede hacerse desde una identidad singular y agraviada. Mientras más específicas se vuelven las identidades, más totalizada se vuelve cada una de ellas por esa misma especificidad. De hecho, podríamos ver este fenómeno contemporáneo como el movimiento por el cual un aparato jurídico produce el campo de sujetos políticos posibles. Puesto que, según Foucault, el aparato disciplinario del estado funciona sobre la base de la producción totalizadora de individuos, y puesto que la totalización de los individuos amplía la jurisdicción del estado (por ejemplo, al transformarlos en súbditos del mismo), él hace un llamamiento en favor de una refundición de la subjetividad que trascienda los grilletes de la ley jurídica. En este sentido, lo

que llamamos política identitaria sería el producto de un estado que sólo puede asignar reconocimiento y derechos a sujetos totalizados por la particularidad que les otorga su condición de querellantes. Al pedir, por así decir, el derrocamiento de este sistema, Foucault no está pidiendo la liberación de una subjetividad oculta o reprimida, sino más bien una elaboración radical de la subjetividad formada en y contra la hegemonía histórica del sujeto jurídico:

> Quizás el objetivo hoy en día no sea descubrir lo que somos, sino rehusar lo que somos. Para poder salir de esta especie de callejón político sin salida de la simultánea individualización y totalización por parte de las estructuras modernas de poder, tenemos que imaginar y desarrollar lo que podríamos ser... La conclusión sería que el problema político, ético, social, filosófico de nuestra época no es intentar liberarnos del estado y las instituciones del estado, sino liberarnos del estado y el tipo de individualización que se vincula a él. Tenemos que promover nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos[20].

Del análisis anterior se desprenden dos series de preguntas. En primer lugar, ¿por qué en *Historia de la sexualidad* Foucault puede formular una resistencia frente al poder disciplinario de la sexualidad, mientras que en *Vigilar y castigar* el poder disciplinario parece producir cuerpos dóciles incapaces de resistencia? ¿Hay algo en la relación entre la *sexualidad* y el poder que posibilita la resistencia en el primer texto y determina que en el análisis del poder y los cuerpos del segundo esté notoriamente ausente una consideración de la sexualidad? Observemos que en *Historia de la sexualidad* la función represiva de la ley es socavada precisamente porque ella misma se convierte en objeto de carga y

[20] Foucault, «The Subject and Power», en *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ed. Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, Chicago, University of Chicago Press, 1982, pág. 212.

excitación eróticas. El aparato disciplinario fracasa a la hora de reprimir la sexualidad precisamente porque el aparato mismo es erotizado, convirtiéndose en la ocasión de una *incitación a la sexualidad* y, por tanto, de la anulación de sus propios fines represivos.

En segundo lugar, si tomamos en cuenta el carácter transferible de las cargas sexuales, podríamos preguntar: ¿qué es lo que condiciona la posibilidad que postula Foucault, la de rehusar el tipo de individualidad correlativa del aparato disciplinario del estado moderno? ¿Y cómo podemos explicar la *vinculación* precisamente a la clase de individualidad asociada al estado y que reconsolida la ley jurídica? ¿Hasta qué punto el aparato disciplinario que intenta producir y totalizar la identidad se convierte en objeto perdurable de vinculación apasionada? No podemos simplemente sacudirnos las identidades que hemos devenido, y el llamamiento de Foucault a «rehusarlas» de seguro encontrará resistencia. Si descartamos teóricamente que el origen de la resistencia se halle en un ámbito psíquico que precede o sobrepasa a lo social[21] —y debemos hacerlo—, ¿podemos reformular la resistencia psíquica *en términos de lo social* sin que se convierta en domesticación o normalización? (¿Debe identificarse siempre lo social con lo preexistente y normalizable?) En concreto, ¿cómo podemos explicar no sólo la producción disciplinaria del sujeto, sino el cultivo disciplinario de *una vinculación con el sometimiento?*

Este planteamiento puede suscitar la cuestión del masoquismo —concretamente, del masoquismo en la formación del sujeto—, pero no responde a la pregunta sobre el estatuto de la «vinculación» o «carga». Aquí surge el problema gramatical por el cual la vinculación parece preceder al sujeto de quien se dice que la «tiene». Sin embargo, parece fundamental que suspendamos las exigencias gramaticales ha-

[21] Para una advertencia psicoanalítica contra la «confusión» entre lo psíquico y lo social, véase el prefacio a Victor Burgin, James Donald y Cora Kaplan (eds.), *Formations of Fantasy*, Londres, Methuen, 1986.

bituales y consideremos una inversión de los términos, de tal manera que ciertas vinculaciones puedan preceder y condicionar la formación de los sujetos (la visualización de la libido en la fase del espejo, el mantenimiento a través del tiempo de esa imagen proyectada como función discursiva del nombre). ¿Estamos hablando, entonces, de una ontología de la libido o carga, según la cual ésta es en algún sentido anterior al sujeto y separable de él, o de entrada todas las cargas de este tipo están estrechamente ligadas a una reflexividad que se estabiliza (dentro de lo imaginario) como *yo?* Si el *yo* se compone de identificaciones, y la identificación es el desenlace del deseo, entonces el *yo* sería el residuo del deseo, el efecto de una serie de incorporaciones que, según sostiene Freud en *El «yo» y el «ello»*, rastrean un linaje de vinculaciones y pérdidas.

Según Freud, la formación de la conciencia instituye una vinculación a la prohibición que funda al sujeto en su reflexividad. Bajo la presión de las leyes éticas, emerge un sujeto capaz de reflexividad, es decir, que se toma a sí mismo por objeto y, al hacerlo, se confunde a sí mismo, puesto que, debido a esa prohibición fundacional, se halla a una distancia infinita de su origen. El sujeto emerge sólo a condición de una separación impuesta por la prohibición, es formado mediante la vinculación a la prohibición (en obediencia a ella, pero también erotizándola). Y esta prohibición es tanto más apetitosa cuanto que está íntimamente ligada al circuito narcisista que protege contra la disolución psicótica del sujeto[22].

---

[22] En la anterior discusión, los términos «vinculación» y «carga» pueden verse como intencionales en el sentido fenomenológico, es decir, como movimientos o trayectorias libidinales que toman siempre un objeto. No existe una vinculación flotante que posteriormente tome un objeto; por el contrario, la vinculación es siempre una vinculación *a* un objeto, por la cual aquello a lo que se vincula modifica la vinculación misma. La transferibilidad de la vinculación presupone que puede cambiar el objeto con el cual se establece una vinculación, pero que ésta persistirá y siempre tomará algún objeto, y que esta acción de ligazón (asociada siempre a cierto tipo de protección) es la acción constitutiva de la vinculación. Esta visión de la vinculación se acerca a ciertas tentativas de

Para Foucault, el sujeto es formado, y sólo después investido con una sexualidad por un régimen de poder. Pero si el mismo proceso de formación del sujeto exige una prevención de la sexualidad, una prohibición fundacional que prohíbe cierto deseo pero se convierte ella misma en foco del deseo, entonces el sujeto se forma mediante la prohibición de una sexualidad, y esta prohibición forma, al mismo tiempo, la sexualidad y al sujeto que la asume. Esta visión contradice la opinión foucaultiana de que el psicoanálisis asume que la ley es exterior al deseo, puesto que, según ella, no existe ningún deseo sin la ley que forma y sustenta al mismo deseo que prohíbe. De hecho, la prohibición se convierte en una extraña forma de preservación, un modo de erotizar a la misma ley que habría de abolir el erotismo, pero que sólo funciona forzando a la erotización. En este sentido, «identidad sexual» es una expresión contradictoria, aunque productiva, puesto que la identidad se forma mediante la prohibición de alguna dimensión de la misma sexualidad que se supone que asume y, cuando está ligada a la identidad, la sexualidad se socava siempre de algún modo a sí misma.

No se trata de una contradicción necesariamente estática, puesto que los significantes de la identidad no están estructuralmente determinados de antemano. Si Foucault argu-

---

dar cuenta de las pulsiones en términos no biologísticos (para distinguirlas de las tentativas que se toman lo biológico en serio). Aquí podríamos acudir a la interpretación de las pulsiones que hace Gilles Deleuze en *Presentación de Sacher-Masoch* (trad. Ángel María García Martínez, Madrid, Taurus, 1974 *[Présentation de Sacher-Masoch,* París, Minuit, 1967]), donde sugiere que las pulsiones pueden verse como la pulsionalidad de la postulación o la valorización. Véanse también los recientes análisis de Jean Laplanche según los cuales «la pulsión» se vuelve inseparable de su articulación cultural: «pensamos que es necesario concebir un estadio expositivo dual: por un lado, el estadio preliminar de un organismo, que está ligado a la homeostasis y la autopreservación, y, por el otro, el estadio del mundo cultural adulto en el que el bebé es sumergido inmediatamente y de manera total», John Fletcher y Martin Stanton (eds.), *Jean Laplanche: Seduction, Translation, Drives,* Londres, Institute of Contemporary Arts, 1992, pág. 187.

mentaba que un signo puede ser adoptado y utilizado con fines opuestos a aquéllos para los cuales fue diseñado, esto indica que era consciente de que incluso los términos más nocivos pueden ser apropiados, que las interpelaciones más injuriosas pueden ser también el lugar de una reocupación y resignificación radicales. Pero ¿qué es lo que nos permite ocupar el lugar discursivo de la injuria? ¿Cómo nos estimula y moviliza ese lugar discursivo, con su injuria, de tal modo que nuestra misma vinculación a él se convierta en la condición para resignificarlo? Al ser llamado/a por un nombre injurioso, recibo el ser social, y como tengo cierta vinculación inevitable a mi existencia, como existe un cierto narcisismo que se aferra a cualquier término que confiera existencia, ello me lleva a abrazar los términos que me injurian porque me constituyen socialmente. La trayectoria autocolonizadora de ciertas formas de política identitaria es sintomática de esta adhesión paradójica a los apelativos injuriosos. Existe una paradoja adicional, y es que sólo ocupando —siendo ocupado/a por— el apelativo injurioso podré resistirme y oponerme a él, transformando el poder que me constituye en el poder al que me opongo. De este modo, el psicoanálisis se asegura cierto lugar, puesto que cualquier movilización contra el sometimiento habrá de partir de él y, mediante un narcisismo necesariamente enajenado, la vinculación a la interpelación injuriosa se convertirá en la condición que haga posible su resignificación. Esto no representa un afuera inconsciente del poder, sino más bien algo así como el inconsciente del poder mismo, en su iterabilidad traumática y productiva.

Entonces, si aceptamos que ciertos tipos de interpelaciones confieren identidad, las interpelaciones injuriosas constituirán la identidad mediante la injuria. Esto no quiere decir que la identidad permanezca para siempre enraizada en la injuria en tanto siga siendo una identidad, pero sí que las posibilidades de resignificación refundirán y perturbarán la vinculación apasionada al sometimiento sin la cual la formación del sujeto —y su re-formación— no puede tener éxito.

4

«La conciencia nos hace a todos sujetos»[1]

La sujeción en Althusser

La doctrina de la interpelación de Althusser sigue estructurando los debates contemporáneos en torno a la formación del sujeto, por cuanto ofrece un modo de dar cuenta de un sujeto que nace como consecuencia del lenguaje, pero siempre dentro de sus parámetros. La teoría de la interpelación representa una escena social donde el sujeto es interpelado, el sujeto se da la vuelta y el sujeto acepta entonces los términos con los cuales se le interpela. Se trata, sin lugar a dudas, de una escena punitiva y a la vez reducida, por cuanto la llamada la realiza un agente de «la Ley» que es presentado como singular y parlante. Por supuesto, podríamos objetar que la «llamada» suele llegar de modos diversos, a veces implícitos o tácitos, y que la escena no es nunca tan diádica como sostiene Althusser, pero estas objeciones han sido ensayadas y la doctrina de la «interpelación» sigue sobreviviendo a sus críticas. Si aceptamos que la escena es ejemplar y alegórica, entonces no es necesario que ocurra realmente

[1] «Conscience doth make subjects of us all». Butler parafrasea aquí una conocida sentencia de *Hamlet* (Acto III): «Conscience doth make cowards of us all» [«La conciencia nos hace a todos cobardes»]. *[N. de la T.]*

para que podamos asumir su efectividad. De hecho, si lo consideramos alegórico en el sentido de Benjamin, entonces el proceso literalizado por la alegoría es precisamente lo que se resiste a la narración, lo que desborda la narratividad de los sucesos[2]. Desde esta perspectiva, la interpelación no sería un acontecimiento, sino cierto modo de *escenificar la llamada* por el cual ésta se desliteralizaría en el curso de su exposición o *darstellung*. La llamada es también representada como una exigencia para colocarse del lado de la ley, como una media vuelta (¿para encarar la ley, para encontrarle una cara a la ley?) y un ingreso en el lenguaje de la autoadscripción —«Estoy aquí»—mediante la apropiación de la culpa.

¿Por qué, según parece, la formación del sujeto sólo puede tener lugar mediante la aceptación de culpabilidad, de tal manera que ningún «yo» pueda adscribirse un lugar o anunciarse por el habla sin una previa autoatribución de culpa, sin una sumisión a la ley mediante la aceptación de sus exigencias de conformismo? Quien se da la vuelta en respuesta a la llamada no responde a una exigencia para volverse. La media vuelta es un acto que está, por así decir, condicionado tanto por la «voz» de la ley como por la receptividad de la persona interpelada por ella. La media «vuelta» es una rara forma de terreno neutral (que se produce, quizás, en una rara forma de «voz neutral»)[3], determinada tanto por la ley como por el destinatario, pero por ninguno de ellos de manera unilateral o exhaustiva. Aunque la media vuelta no se produciría sin una intepelación previa, tampoco se produciría sin cierta disposición a volverse. Pero ¿bajo qué circunstancias la llamada del nombre solicita esa media vuelta, ese movimiento de anticipación en dirección a la identidad? ¿Cómo y por qué se da la vuelta el sujeto, adelantándose a la concesión de identidad mediante la autoatribución de culpa? ¿Qué tipo de relación une previamente a ambos, de tal manera que el sujeto sabe que debe volverse, sabe que hacerlo puede be-

---

[2] Véase Walter Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, trad. José Muñoz Millares, Madrid, Taurus, 1990.

[3] Agradezco esta sugerencia a Hayden White.

neficiarle? ¿Se puede concebir esta «vuelta» como anterior a la formación del sujeto, como una previa complicidad con la ley sin la cual ningún sujeto puede emerger? La media vuelta en dirección a la ley es, por tanto, una vuelta contra uno/a mismo/a, una vuelta sobre uno/a mismo/a que constituye el movimiento de la conciencia. Pero ¿hasta qué punto el acto reflejo de la conciencia paraliza el cuestionamiento crítico de la ley y representa la relación acrítica del sujeto con la ley como condición de la subjetivación? La persona interpelada es obligada a volverse en dirección a la ley antes de tener la posibilidad de hacer una serie de preguntas cruciales: ¿Quién habla? ¿Por qué debería darme la vuelta? ¿Por qué debería aceptar los términos con los cuales se me interpela?

Esto significa que antes de que exista la posibilidad de una comprensión crítica de la ley existe una receptividad y una vulnerabilidad ante la ley, ejemplificada en la vuelta en dirección a ella con la esperanza de recibir una identidad mediante la identificación con el infractor de la ley. De hecho, la ley es infringida antes de que exista cualquier posibilidad de acceso a ella, por lo cual la «culpa» es anterior al conocimiento de la ley y, en este sentido, siempre extrañamente inocente. La posibilidad de una visión crítica de la ley se halla entonces limitada por lo que podríamos describir como un deseo anterior por la ley, una complicidad apasionada con la ley, sin la cual ningún sujeto puede existir. Para que el «yo» pueda lanzar su crítica, antes debe saber que la propia existencia del «yo» depende de su deseo cómplice por la ley. Por consiguiente, la revisión crítica de la ley no podrá anular la fuerza de la conciencia a menos que quien la lleva a cabo esté dispuesto a ser, por así decir, anulado por la crítica que efectúa.

Es importante recordar que la interpelación no exige una vuelta en dirección a la ley; si, de forma bastante poco lógica, resulta apremiante, es sólo porque promete identidad. Si la ley habla en nombre de un sujeto idéntico a sí mismo (Althusser cita el enunciado del Dios hebreo: «Soy el que soy»), ¿cómo es posible, entonces, que la conciencia le entregue o devuelva al yo la unidad consigo mismo, la postulación

de una identidad consigo mismo que es condición previa para la consolidación lingüística «Estoy aquí»?

Sin embargo, ¿cómo es posible que la vulnerabilidad de la subjetivación se localice precisamente en esa media vuelta (hacia la ley, en contra del yo) que precede y se anticipa a la aceptación de culpabilidad, esa media vuelta que elude la subjetivación al mismo tiempo que la condiciona? ¿Hasta qué punto esta «vuelta» representa una conciencia menos concienzuda de como la describe Althusser? ¿Y hasta qué punto la santificación althusseriana de la escena de la interpelación vuelve la posibilidad de convertirse en «mal» sujeto más remota y menos incendiaria de lo que en realidad podría ser?

La doctrina de la interpelación parece presuponer una doctrina previa, no desarrollada, de la conciencia, una vuelta sobre uno/a mismo/a en el sentido descrito por Nietzsche en *La genealogía de la moral*[4]. La disposición a aceptar la culpa para conquistar un asidero de identidad se asocia con un escenario altamente religioso, con una llamada nominativa proviniente de Dios que constituye al sujeto apelando a la necesidad de la ley, a una culpa original que la ley promete atenuar mediante la concesión de identidad. ¿Hasta qué punto la representación religiosa de la interpelación limita de an-

[4] En *La genealogía de la moral*, Nietzsche distingue entre conciencia y mala conciencia, vinculando la primera a la capacidad de prometer y la segunda al problema de la internalización y la deuda. La distinción parece no sostenerse, sin embargo, porque es evidente que el ser que promete sólo puede responder de su futuro volviéndose antes regular, es decir, internalizando la ley o, para ser precisos, «grabándola a fuego en la voluntad». La internalización, que es presentada en la sección 16 del segundo tratado, implica la vuelta de la voluntad (o de los instintos) contra sí misma(os). En la sección 15, Nietzsche define la libertad como aquello que se vuelve contra sí mismo en el proceso de fabricación de la mala conciencia: «Este *instinto de libertad* que ha sido hecho latente por obra de la violencia... este instinto de la libertad reprimido, al que se hizo pasar a un segundo plano, encarcelado en el interior y que al final sólo se descarga y desata ya sobre sí mismo: esto y sólo esto es en su comienzo la *mala conciencia*» (Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. José Mardomingo Sierra, Madrid, EDAF, 2000, pág. 139).

temano toda posibilidad de intervención crítica en el funcionamiento de la ley, toda anulación del sujeto sin la cual ésta no puede desarrollarse?

La alusión a la conciencia en el ensayo de Althusser «Ideología y aparatos ideológicos del estado»[5] ha recibido poca atención crítica aun cuando, considerado en conjunción con el ejemplo de autoridad religiosa que ilustra la fuerza de la ideología, este término sugiere que la teoría de la ideología se apoya en un complejo conjunto de metáforas teológicas. Aunque Althusser presenta explícitamente «la Iglesia» sólo como *ejemplo* de interpelación ideológica, parecería que, desde su perspectiva, la ideología sólo puede pensarse mediante las metáforas de la autoridad religiosa. La sección final de «Ideología» se titula «Un ejemplo: La ideología religiosa cristiana», y explicita el estatuto ejemplar de las instituciones religiosas en la sección precedente del ensayo. Los ejemplos incluyen: la presunta «eternidad» de la ideología; la analogía explícita entre la «evidencia de la ideología» y el «Logos» de San Pablo en el cual tenemos «el ser, el movimiento y la vida»; la oración de Pascal como ejemplo de ritual, por el cual la adopción de la postura de rodillas con el tiempo hace surgir la creencia; la creencia misma como condición institucionalmente reproducida de la ideología; y las mayúsculas deificadoras de «Familia», «Iglesia», «Escuela» y «Estado».

Aunque la última sección del ensayo pretende explicar y desenmascarar el ejemplo de la autoridad religiosa, este desenmascaramiento no tiene el poder de desactivar la fuerza de la ideología. Althusser reconoce que su propia escritura inevitablemente pone en práctica lo que tematiza[6] y, por tan-

---

[5] Louis Althusser, «Ideología y aparatos ideológicos del estado (Notas para una investigación)», en *La filosofía como arma de la revolución*, trad. Óscar del Barco, Enrique Román y Óscar L. Molina, México, Siglo XXI, 1997, págs. 102-151; «Idéologie et appareils idéologiques d'état», en *Positions*, París, Éditions Sociales, 1976, págs. 67-126.

[6] Althusser compromete a su propia escritura con la versión de interpelación ideológica que está explicando: «hace falta advertir que tanto el autor de estas líneas como el que las lee son sujetos, y por tanto sujetos

to, no promete ninguna huida inteligente de la ideología a partir de esta articulación. Para ilustrar el poder de la ideología en la constitución de los sujetos recurre al ejemplo de la voz divina que da nombre y, al hacerlo, da la existencia a sus sujetos. Al sostener que la ideología social opera de manera análoga, Althusser equipara sin darse cuenta la interpelación social con lo performativo divino. El ejemplo de ideología adquiere así el estatuto de paradigma para analizar la ideología como tal, de manera que el carácter inexorable de sus estructuras queda establecido textualmente mediante la metáfora religiosa: la autoridad de la «voz» de la ideología, la «voz» de la interpelación, es representada como una voz casi imposible de rechazar. La fuerza de la interpelación althusseriana se deriva de los ejemplos que en apariencia se limitan a ilustrarla, sobre todo la voz de Dios al dar nombre a Pedro (y a Moisés) y su secularización en la voz postulada en el representante de la autoridad estatal: la voz del policía al interpelar al transeúnte que pasea con un «¡Eh, usted!».

En otras palabras, la teoría de la interpelación que da cuenta de la constitución ideológica del sujeto está estructurada por el poder divino de nombrar. El bautismo ejemplifica los medios lingüísticos por los cuales el sujeto es forzado al ser social. Dios da nombre a «Pedro» y este acto lo establece como origen de Pedro[7]; el nombre permanecerá para siempre vinculado a Pedro en virtud de la presencia implícita y continua dentro de su nombre de quien lo nombra. Sin embargo, en los términos de los ejemplos de Althusser, el acto de nombrar no puede realizarse sin cierta disposición o deseo anticipador de parte de la persona a quien se dirige. En la medida en que el acto de nombrar es una llamada, existe

ideológicos (proposición tautológica); es decir, autor y lector de estas líneas viven "espontáneamente" o "naturalmente" en la ideología» («Ideología...», pág. 139; «Idéologie...», pág. 110). Con este comentario, Althusser da por asumidas las capacidades autoritarias de la voz e insiste en que, en tanto que es ideológica, su escritura se dirige al lector del mismo modo que lo haría una voz.

[7] Ed. cit., «Ideología...», pág. 144.

un destinatario anterior a ella; pero en la medida en que la llamada es un nombre que crea lo que nombra, parecería que no puede haber un «Pedro» sin el nombre «Pedro».

Efectivamente, «Pedro» no existe sin el nombre que proporciona la garantía lingüística de existencia. En este sentido, como condición previa y esencial para la formación del sujeto, existe cierta disposición a ser apremiado por la interpelación autoritaria, lo cual sugiere que uno/a está ya, por así decir, en relación con la voz antes de responder a ella, está ya comprometido/a con los términos del reconocimiento errado pero vivificador que ofrece la autoridad a la que posteriormente se rinde. O quizás ya se ha rendido antes de darse la vuelta y este gesto no es más que el signo de la inevitable sumisión por la cual es establecido como un sujeto posicionado en el lenguaje como posible destinatario. En este sentido, la escena con el policía es una escena retardada e intensificada, que explicita una sumisión fundacional para la cual ninguna escena así sería adecuada. Si la sumisión le da el ser al sujeto, entonces la narración que pretende contar la historia de esa sumisión sólo podrá desarrollarse explotando los efectos ficcionales de la gramática. La narración que pretende dar cuenta de cómo nace el sujeto asume el «sujeto» gramatical antes del relato de su génesis. Sin embargo, esa sumisión fundacional que aún no se ha resuelto en sujeto sería justamente la prehistoria no narrable de éste, y esta paradoja pone en entredicho la misma narración de la formación del sujeto. Si el sujeto no existe más que como consecuencia de la sujeción, la narración que habría de explicarla exige que la temporalidad sea falsa, puesto que su gramática presupone que no existe sujeción sin un sujeto que la experimente.

¿Esta sumisión fundacional es una forma de rendición anterior a cualquier motivación psicológica? ¿Cómo podemos explicar la disposición psíquica operante en el momento cuando el transeúnte responde a la ley? ¿Qué es lo que condiciona e informa su respuesta? ¿Por qué responde el transeúnte al «¡Eh, usted!» dándose la vuelta? ¿Cuál es el significado de darse la vuelta para encarar a una voz que llama desde atrás? La vuelta en dirección a la voz de la ley indica cierto

deseo de ser contemplado por la cara de la autoridad y quizás también de contemplarla, es una versión visual de una escena auditiva —una fase del espejo o, quizás más adecuadamente, un «espejo acústico»[8]— que propicia el reconocimiento errado sin el cual el sujeto no puede alcanzar la socialidad. Según Althusser, la subjetivación es un reconocimiento *errado* o *des*conocimiento [mis*recognition],* una totalización falsa y provisional. ¿Qué es lo que provoca este deseo por la ley, esta fascinación por el reconocimiento errado que ofrece la amonestación, la cual establece la subordinación como el precio de la subjetivación? Esta explicación sugiere que la existencia social, la existencia como sujeto, sólo puede comprarse mediante una adhesión culpable a la ley, donde la culpabilidad garantiza la intervención aquélla y, por consiguiente, la continuación de la existencia del sujeto. Si el sujeto sólo puede asegurarse la existencia en términos de la ley, y ésta exige la sujeción para la subjetivación, entonces, de manera perversa, uno/a puede (siempre desde antes) rendirse a la ley con el fin de seguir asegurándose la propia existencia. La rendición ante la ley podría entonces interpretarse como la consecuencia inevitable de una vinculación narcisista a la continuación de la propia existencia.

Althusser aborda explícitamente el tema de la culpa en su narración, más o menos fiable, del asesinato de su mujer Hélène, donde, en una reveladora inversión de la escena policial de «Ideología», cuenta cómo salió corriendo a la calle,

[8] Véase Kaja Silverman, *The Acoustic Mirror: The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema,* Bloomington, Indiana University Press, 1988. Silverman menciona la dimensión «teológica» de la voz en *off* del cine, la cual escapa siempre a la mirada del espectador (49). También deja claro que la voz que se reconoce en la presentación cinematográfica de la voz no es sólo la voz materna, sino también una dimensión repudiada de la propia voz del sujeto masculino (80-81). El análisis de Silverman arroja luz sobre la «voz» de la ideología, por cuanto el sujeto que se da la vuelta ya conoce la voz a la que responde, lo cual sugiere una ambigüedad irreductible entre la «voz» de la conciencia y la «voz» de la ley.

llamando a la policía para entregarse a la ley[9]. El llamamiento a la policía es una peculiar inversión de la interpelación que «Ideología» presupone pero no tematiza explícitamente. Aunque no me interesa explotar lo biográfico, quiero, sin embargo, analizar la importancia teórica de esta inversión de la escena policial, por la cual el transeúnte llama al policía en lugar de responder a la llamada de éste. En la descripción de la formación del sujeto en «Ideología», la culpa y la conciencia funcionan implícitamente en conexión con una exigencia ideológica, con una amonestación vivificadora. En el presente capítulo me propongo reinterpretar el ensayo para mostrar cómo la interpelación es representada fundamentalmente mediante el ejemplo religioso. El carácter ejemplar de la autoridad religiosa subraya la paradoja de que la misma posibilidad de la formación del sujeto dependa de la búsqueda apasionada de un reconocimiento que, desde la perspectiva del ejemplo religioso, es inseparable de la condenación.

Otro modo de plantear la cuestión sería: ¿Hasta qué punto está comprometido el texto de Althusser con la «conciencia» que se propone explicar? ¿Hasta qué punto la persistencia del modelo teológico constituye un síntoma que obliga a una lectura sintomática? En su ensayo introductorio a *Para leer «El capital»*, Althusser sugiere que todo texto debe leerse en busca de lo «invisible» que aparece dentro del mundo que la teoría vuelve visible[10]. En un reciente comentario de la noción althusseriana de «lectura sintomática», Jean-Marie Vincent señala que «un texto no es interesante sólo porque esté organizado de manera lógica, por el modo aparentemente riguroso de desarrollar sus argumentos, sino también por aquello que desorganiza su orden, por todo lo

[9] Véase la sección 1 de Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps, suivi de Les faits*, París, Éditions STOCK/IMEC, 1992 [trad. cast.: *El porvenir es largo*, trad. Marta Pesarrodona, Barcelona, Destino, 1992].

[10] Louis Althusser y Étienne Balibar, *Lire le Capital*, París, François Maspero, 1968 [trad. cast.: *Para leer «El capital»*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985].

que lo debilita»[11]. Ni Althusser ni Vincent contemplan la posibilidad de que el estatuto ejemplar de ciertas metáforas pueda dar lugar a una lectura sintomática que «debilite» la argumentación rigurosa. Sin embargo, una reconsideración de los tropos religiosos centrales del texto de Althusser, la voz de la ley y la conciencia, nos permite cuestionar lo que, en los recientes estudios literarios, se ha convertido en una innecesaria tensión entre la lectura metafórica y la lectura ideológica. En tanto que las analogías religiosas de Althusser se ven como meramente ilustrativas, son colocadas fuera de la rigurosa argumentación del texto y presentadas mediante una paráfrasis pedagógica. Sin embargo, en la teoría de la interpelación, la fuerza performativa de la voz de la autoridad religiosa se vuelve ejemplar, con lo cual la presunta fuerza del acto divino de nombrar se extiende por el ejemplo a las autoridades sociales que interpelan al sujeto a la existencia social. No pretendo sugerir que la «verdad» del texto de Althusser resida en cómo lo figurativo subvierte la conceptualización «rigurosa». Este acercamiento idealizaría lo figurativo como esencialmente subversivo, cuando en realidad las figuras pueden acentuar e intensificar las afirmaciones conceptuales. Mi objetivo aquí es más específicamente textual; a saber, mostrar cómo las figuras —los ejemplos y las analogías— informan y amplían las conceptualizaciones, comprometiendo al texto con una santificación ideológica de la autoridad religiosa, la cual sólo puede ser desenmascarada restableciendo su autoridad.

Para Althusser, la eficacia de la ideología se manifiesta en parte en la formación de la *conciencia*, donde la noción de «conciencia» impone restricciones a lo que es decible o, más ampliamente, representable. La conciencia no puede ser conceptualizada como autorrestricción, si entendemos ésta como una reflexividad preexistente, una vuelta sobre sí mis-

[11] Jean-Marie Vincent, «La lecture symptomale chez Althusser», en Futur Antérieur (ed.), *Sur Althusser: Passages*, París, Éditions l'Harmattan, 1993, pág. 97.

mo realizada por un sujeto prefabricado. Por el contrario, designa una especie de media vuelta —una reflexividad— que constituye la condición de posibilidad de la formación del sujeto. La reflexividad se constituye en este momento de la conciencia, en esta vuelta sobre uno/a mismo/a que es simultánea a la vuelta en dirección a la ley. La autorrestricción no internaliza una ley externa: el modelo de la internalización da por asumido que se han formado ya lo «interno» y lo «externo». Por el contrario, la autorrestricción es anterior al sujeto. Constituye la vuelta reflexiva inaugural del sujeto que se realiza en anticipación a la ley y, por tanto, determinada por ella, con previo conocimiento prejudicial de ella. La conciencia es fundamental para la producción y la regulación del sujeto-ciudadano, puesto que le da la vuelta al individuo, lo vuelve receptivo a la amonestación subjetivadora. Sin embargo, la ley duplica la amonestación: la media vuelta es una vuelta hacia. ¿Cómo podemos explicar estas dos vueltas de manera conjunta, sin reducir una a la otra?

Antes de que lleguen a la escena althusseriana la policía o las autoridades eclesiásticas, hay una referencia a la prohibición que, siguiendo la tónica lacaniana, la asocia con la posibilidad misma del habla. Althusser asocia la emergencia de la conciencia en general —y también de la conciencia cívica y profesional— con el problema de hablar bien *(bien parler)*[12]. «Hablar bien» parece ser uno de los componentes de la tarea ideológica de adquisición de habilidades, proceso que resulta fundamental para la formación del sujeto. Las «calificaciones diversificadas» de la fuerza de trabajo han de ser reproducidas y, cada vez más, la reproducción tiene lugar «fuera de la empresa» y *en la escuela*, es decir, fuera de la producción y en las instituciones educativas. Las habilidades que han de aprenderse son sobre todo *habilidades de la palabra*. La primera alusión a la «conciencia», la cual resulta fundamental para el éxito o la eficacia de la interpelación, se relaciona con

[12] Althusser, «Ideología y aparatos ideológicos del estado», página 106; «Idéologie...», pág. 72.

la adquisición de dominio, con el aprendizaje para «hablar bien». La reproducción del sujeto tiene lugar mediante la reproducción de las habilidades lingüísticas, las cuales constituyen, por así decir, las reglas y actitudes observadas «por todo agente de la división del trabajo». En este sentido, las reglas que rigen el hablar bien son también las que otorgan o deniegan el *respeto.* A los trabajadores se les enseña a *hablar* bien y los gerentes aprenden a «hablar bien» a los trabajadores, es decir, a «*mandar* bien *[bien commander]*» (106/72).

Se dice que las habilidades lingüísticas son dominadas y dominables; sin embargo, Althusser representa este dominio claramente como una forma de sumisión: «la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo exige una reproducción de su calificación, sino, al mismo tiempo, la reproducción de la sumisión de los trabajadores a la ideología dominante» (107/72). La sumisión a las reglas de la ideología dominante conduce, en el siguiente párrafo, a la problemática de la *sujeción*, que tiene el doble significado de haberse sometido a las reglas y de constituirse en la socialidad por obra de la sumisión.

Althusser escribe que «la escuela... enseña ciertos tipos de "saber hacer" [calificaciones; *des "savoir-faire"]...* de manera que aseguren *el sometimiento* [assujetissement] *a la ideología dominante* o *[ou]* el dominio de su "práctica"» (107/73). Consideremos el efecto lógico de la disyuntiva «o» dentro de esta formulación: «el sometimiento *a* la ideología dominante o» —expresado en términos diferentes y sin embargo equivalentes— «el dominio *de* su "práctica"» (las cursivas son mías). Mientras más se domina una práctica, más plenamente se logra el sometimiento. La sumisión y el dominio tienen lugar simultáneamente, y en esta paradójica simultaneidad radica la ambivalencia del sometimiento. Aunque sería de esperar que la sumisión consistiese en la rendición a un orden dominante impuesto desde fuera y que estuviese marcada por una pérdida de control y dominio, está paradójicamente marcada por el dominio. Al redefinir la sumisión precisamente, y de manera paradójica, como una forma de dominio, Althusser trasciende la oposición binaria dominio/sumisión. Desde esta perspectiva, ni la sumisión ni el dominio son *realizados*

por un sujeto; la simultaneidad vivida de la sumisión como dominio y del dominio como sumisión es la condición de posibilidad de la emergencia del sujeto.

El problema conceptual se ve acentuado aquí por un problema gramatical, puesto que no puede haber un sujeto con anterioridad a la sumisión y, sin embargo, existe una «necesidad de saber», gramaticalmente inducida, *quién* experimenta la sumisión para devenir sujeto. Althusser introduce el término «individuo» como un comodín que satisface provisionalmente esta necesidad gramatical, pero lo que en última instancia podría cumplir el requisito gramatical no es un sujeto gramatical estático. La gramática del sujeto emerge sólo como consecuencia del proceso que estamos intentando describir. Puesto que estamos, por así decir, atrapados en el tiempo gramatical del sujeto (por ejemplo, «estamos intentando describir», «estamos atrapados»), es casi imposible indagar en la genealogía de su construcción sin presuponer esta construcción al formular la pregunta.

¿Qué es aquello anterior al sujeto que explica su formación? Althusser empieza «Ideología y aparatos ideológicos del estado» refiriéndose a la reproducción de las relaciones sociales, especificada como reproducción de las habilidades sociales. Posteriormente, establece una distinción entre las habilidades que son reproducidas en la empresa y las que son reproducidas en la educación. El sujeto se forma en relación con estas últimas. En cierto sentido, la reproducción de las relaciones es anterior al sujeto que se forma en el curso de ella. Sin embargo, en rigor no pueden concebirse independientemente una de otro.

La reproducción de las relaciones sociales, la reproducción de las habilidades, supone la reproducción del sometimiento. Pero la reproducción del trabajo no es lo fundamental aquí: la reproducción fundamental es una reproducción propia del sujeto y tiene lugar en relación con el lenguaje y la formación de la conciencia. Para Althusser, asumir las tareas «conscientemente» es asumirlas, por así decir, una y otra vez, reproducir las habilidades y, al hacerlo, alcanzar el dominio. Althusser coloca «conscientemente» entre comillas («pour

s'acquitter "consciencieusement" de leur tâche» [73]), poniendo así de relieve la moralización del trabajo. El sentido moral de *s'acquitter* se pierde al traducirlo como «asumir»: si el dominio de una serie de habilidades ha de interpretarse como *una exoneración de uno/a mismo/a*, quiere decir que el dominio del *saber hacer* lo defiende a uno/a contra una acusación; se trata, literalmente, de la declaración de inocencia del acusado. Exonerarse «conscientemente» significa, por tanto, interpretar el trabajo como confesión de inocencia, como demostración o prueba de la ausencia de culpa ante la exigencia de confesión implícita en una acusación insistente.

La «sumisión» a las reglas de la ideología dominante podría verse, entonces, como una sumisión a la necesidad de probar la inocencia ante una acusación, como sumisión a la exigencia de pruebas, ejecución de la prueba y adquisición del estatuto de sujeto en y por la conformidad con las condiciones de la ley interrogadora. Por consiguiente, devenir «sujeto» es haber sido presumido culpable, y luego juzgado y declarado inocente. Y como esta declaración no es un acto único, sino un estatuto incesantemente *reproducido*, devenir «sujeto» es estar continuamente en vías de exonerarse de la acusación de culpabilidad. Es haberse convertido en emblema de legalidad, en un ciudadano con buena reputación, pero para quien dicho estatuto es precario, porque ha conocido —de algún modo, en algún lugar— lo que es *no* tener esa reputación y, por tanto, haber sido repudiado como culpable. Sin embargo, puesto que esta culpa condiciona al sujeto, constituye la prehistoria del sometimiento a la ley mediante el cual se produce el sujeto. Aquí podríamos conjeturar con acierto que, si en Althusser hay tan pocas alusiones a «malos sujetos», ello se debe a que el término roza el oxímoron. Ser «malo» es no ser todavía un sujeto, no haberse exonerado todavía de la atribución de culpabilidad[13].

El desempeño de las tareas no se halla simplemente *en*

[13] En relación con este tema, podría compararse productivamente a Althusser con *La ética protestante,* de Max Weber. En ambos casos, el trabajo aparece efectivamente garantizado por una ética cristiana, aunque el énfasis religioso de Althusser parece ser más católico que protestante.

conformidad con las habilidades, puesto que no existe un sujeto anterior al mismo; el desempeño penoso de las habilidades otorga poco a poco al sujeto en su estatuto como ser social. Hay culpabilidad, después una práctica repetitiva por la cual se adquieren habilidades, y sólo entonces la asunción del lugar gramatical como sujeto dentro de lo social.

Decir que el sujeto se desempeña en conformidad con una serie de habilidades supone creerse, por así decir, la palabra de la gramática: existe un sujeto que se encuentra con una serie de habilidades que debe aprender y las aprende o deja de hacerlo, y sólo entonces puede decirse si las ha dominado o no. Dominar una serie de habilidades no es simplemente aceptarlas, sino reproducirlas en y como parte de la propia actividad. No es simplemente actuar de acuerdo con una serie de reglas, sino encarnarlas en el curso de la acción y reproducirlas en rituales de acción encarnados[14].

---

[14] Pierre Bourdieu desarrolla el concepto de *habitus* en *The Logic of Practice* (Stanford, Stanford University Press, 1990, págs. 66-79), donde analiza los rituales encarnados de la cotidianidad mediante los cuales una determinada cultura produce y mantiene la creencia en su propia «evidencia». Bourdieu destaca el lugar del cuerpo, sus gestos, su estilística, su «conocimiento» inconsciente como lugar para la reconstitución de un sentido práctico sin el cual no podría constituirse la realidad social. La noción de *habitus* de Bourdieu podría verse como una reformulación de la noción althusseriana de ideología. Althusser señala que la ideología constituye la «evidencia» del sujeto, pero que esta evidencia es el efecto de un *dispositif;* el mismo término reaparece en Bourdieu para describir la manera como un *habitus* genera ciertas creencias. Para Bourdieu, las disposiciones son generativas e intercambiables. Nótese el germen de esta última reapropiación en «Ideología y aparatos ideológicos del estado», de Althusser: «Un individuo cree en Dios, en el deber o en la justicia, etc. Esta creencia proviene (en todo el mundo; es decir, en todos los que viven en una representación ideológica de la ideología, que reduce la ideología a ideas dotadas por definición de existencia espiritual) de ideas del mencionado individuo, por tanto de él mismo como sujeto que tiene una conciencia en la cual están contenidas las ideas de su creencia. Mediando lo cual, es decir, mediando el dispositivo "conceptual" perfectamente ideológico así puesto en operaciones (un sujeto dotado de una conciencia donde forma o reconoce libremente ideas en las que cree), el comportamiento (material) del mencionado sujeto se deduce naturalmente» (135-136) [trad. cast.: *El sentido práctico,* trad. Álvaro Pazos, Madrid, Taurus, 1991].

¿Qué es lo que lleva a esta reproducción? Está claro que no se trata sólo de una apropiación mecánica de las normas, ni tampoco de una apropiación voluntariosa. No es simple conductismo ni tampoco un proyecto deliberado. En la medida en que precede a la formación del sujeto, no pertenece todavía al orden de la conciencia, y, sin embargo, esta compulsión involuntaria no es tampoco un efecto inducido de manera mecánica. La noción de ritual sugiere que se trata de una actuación cuya repetición genera una creencia que es luego incorporada a la actuación en operaciones posteriores. Pero toda actuación lleva implícita una compulsión a «exonerarse a uno/a mismo/a», y, por consiguiente, con anterioridad a ella hay una ansiedad y una intuición que se vuelven articuladas y vivificadoras sólo con ocasión de la amonestación.

¿Es posible separar la dimensión psíquica de esta repetición ritual y los «actos» que la animan y la reaniman? La misma noción de ritual tiene por objeto volver inseparables la creencia y la práctica. Sin embargo, el crítico esloveno Mladen Dolar sostiene que Althusser no acierta a explicar la psique como dimensión independiente. De modo análogo a Slavoj Žižek, quien sugiere una necesaria complementariedad entre Althusser y Lacan, Dolar recomienda un regreso a Lacan[15]. Insistir en la separabilidad de la psique y la práctica social supone acentuar las metáforas religiosas de Althusser, es decir, representar la psique como pura idealidad, no muy distinta a la idealidad del alma. Paso, pues, a la lectura de Althusser que hace Dolar para analizar la tensión entre la presunta idealidad de la subjetividad y la afirmación de que la ideología, incluyendo la realidad psíquica, es parte del extenso ámbito de la materialidad en sentido althusseriano.

El ensayo de Mladen Dolar «Beyond Interpellation»[16]

---

[15] Véase Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology,* Londres, Verso, 1989, págs. 1-2 [trad. cast.: *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1992].

[16] Mladen Dolar, «Beyond Interpellation», *Qui Parle,* 6:2 (primavera-verano de 1993), 73-96. La versión inglesa es una revisión del original, «Jenseits der Anrufung», en *Gestalten der Autoritt*, ed. Slavoj Žižek, Viena, Hora Verlag, 1991.

[«Más allá de la interpelación»] sugiere que, pese a su ocasional utilización de la teoría lacaniana de lo imaginario, Althusser no valora adecuadamente el potencial subversivo del psicoanálisis, en concreto, la noción de lo Real, que designa todo aquello que nunca llega a estar disponible para la subjetivación. Dolar escribe: «Para expresarlo de la manera más sencilla, existe una parte del individuo que no puede ingresar con éxito en el sujeto, un elemento de *materia prima*[17] "preideológica" y "presubjetiva" que acaba habitando a la subjetividad una vez que se constituye como tal» (75). El uso aquí de «materia prima» resulta significativo, porque con esta frase Dolar cuestiona explícitamente la descripción social de la materialidad que ofrece Althusser. De hecho, esta «materia prima» no se *materializa* nunca en el sentido althusseriano, no emerge nunca como práctica, ritual o relación social; desde el punto de vista de lo social, la «materia prima» es radicalmente *inmaterial*. Dolar critica, pues, a Althusser por elidir la dimensión de la subjetividad que permanece radicalmente inmaterial, excluida de aparecer dentro de la materialidad. Según Dolar, la interpelación sólo puede explicar la formación del sujeto de manera parcial: «para Althusser, el sujeto es lo que hace que funcione la ideología; para el psicoanálisis, el sujeto emerge donde fracasa la ideología... El residuo producido por la subjetivación es también invisible desde el punto de vista de la interpelación». Y añade: «La interpelación es un modo de evitar [ese residuo]» (76). Lo importante para Dolar es la necesidad de reforzar la distinción entre el ámbito de lo simbólico, entendido como habla comunicable y vínculos sociales, y el de lo psíquico, que es ontológicamente distinto de lo social y se define como el residuo que la noción de lo social no acierta a valorar.

Dolar establece una distinción entre materialidad e interioridad, y luego la equipara a grandes rasgos con la división althusseriana entre la materialidad del aparato del estado y la presunta idealidad de la subjetividad. En una formula-

[17] Aquí y en referencias sucesivas, en latín en el original. *[N. de la T.]*

ción con fuertes ecos cartesianos, Dolar define la subjetividad mediante la noción de interioridad e identifica el dominio de la exterioridad (es decir, lo que es exterior al sujeto) como material. Presupone que la subjetividad está compuesta de interioridad e idealidad, mientras que la materialidad pertenecería a su opuesto, el mundo exterior.

Esta forma de distinguir entre interior y exterior puede parecer una extraña caracterización o extrapolación de la posición de Althusser. Al fin y al cabo, la mayor contribución de Althusser ha sido socavar el dualismo ontológico implícito en la distinción marxista convencional entre base material y superestructura ideal o ideológica. Lo hace afirmando la materialidad *de* lo ideológico: «cada ideología existe siempre en un aparato y en su o sus prácticas. Esta existencia es material»[18].

La constitución del sujeto es *material* en la medida en que tiene lugar mediante *rituales* y éstos materializan «las ideas del sujeto» (137). Lo que llamamos «subjetividad», entendida como la experiencia vivida e imaginaria del sujeto, se deriva ella misma de los rituales materiales que constituyen a los sujetos. El creyente de Pascal se arrodilla más de una vez, repitiendo obligatoriamente el gesto que hace aparecer la fe. De manera más general, entender «los rituales del reconocimiento ideológico» (140) por los cuales se constituye el sujeto es esencial para la misma noción de ideología. Pero si la fe es el resultado de la postura de oración, si dicha postura condiciona y reitera la fe, ¿entonces cómo es posible separar el ámbito ideacional de las prácticas rituales que constantemente lo reinstituyen?

Aunque la cuestión del sujeto no es equivalente a la de la subjetividad, el ensayo de Dolar no aclara cómo pueden conectarse ambas nociones. La noción de «subjetividad» no tiene demasiado protagonismo en Althusser, salvo quizás en su crítica del subjetivismo, y no queda claro cómo podría trasladarse a los términos que utiliza. Quizás sea éste el elemento

[18] Althusser, «Ideología y aparatos ideológicos del estado», página 135.

central de la crítica de Dolar: que el texto de Althusser no deja suficiente espacio para la subjetividad. Su principal preocupación crítica es que Althusser no logra dar cuenta del «residuo» producido por la subjetivación, el «núcleo de interioridad» no fenoménico[19]. De hecho, Dolar argumentará que la distinción entre interior y exterior se produce mediante «la introyección del objeto» (79). Es decir, un objeto primario es introyectado y esta introyección se convierte en la condición de posibilidad del sujeto. La irrecuperabilidad del objeto es, por tanto, no sólo la condición que sustenta al sujeto, sino una constante amenaza a su coherencia. La noción lacaniana de lo Real es representada como el primer acto de introyección y a la vez como límite radical del sujeto.

Para Dolar, la idealidad de este núcleo de interioridad marca el límite tanto de la materialización como de la subjetivación; representa la carencia constitutiva o lo Real no simbolizable. Al ser repudiado o introyectado, el objeto primario es perdido y al mismo tiempo idealizado; la idealidad que adquiere mediante la introyección constituye la idealidad fundacional de la subjetividad. Es esta intuición la que parece escapársele a Althusser y, sin embargo, Dolar parece atribuirle la misma distinción entre materialidad e idealidad que la teoría althusseriana no logra desarrollar del todo:

> [...] existe un paso en la emergencia tanto del sujeto como del Otro que Althusser omite y que quizás como mejor se puede ilustrar sea con el propio ejemplo de Althusser. Para dilucidar la transición entre la materialidad externa de los aparatos del estado (instituciones, prácticas, rituales, etc.) y la interioridad de la subjetividad ideológica, Althusser toma prestada una célebre sugerencia de Pascal, concretamente su escandaloso consejo de que el mejor modo de convertirse en creyente es siguiendo los rituales religiosos (88).

Dolar se refiere a esto como un «ritual sin sentido» y luego invierte la descripción de Althusser para señalar que la

[19] Dolar, «Beyond Interpellation», pág. 76.

creencia y el ritual son efectos de «una suposición», que el ritual sigue a la creencia pero no es su condición de producción. Dolar subraya la incapacidad de la teoría althusseriana de la práctica ritual para explicar la motivación de orar: «¿Qué le hizo seguir el ritual? ¿Por qué consintió en repetir una serie de gestos sin sentido?» (89).

No podemos responder a las preguntas de Dolar dentro de los esquemas de Althusser, pero sí oponerle una explicación althusseriana a sus presupuestos implícitos. El hecho de que Dolar asuma a un sujeto que da su consentimiento antes de la práctica del ritual indica que asume la existencia de un sujeto volitivo ya instalado para explicar la motivación. Pero ¿cómo nace este sujeto que da su consentimiento? El sujeto que supone y consiente parecería preceder y condicionar la «entrada» en lo simbólico y, por tanto, el devenir sujeto. La circularidad es evidente, pero ¿cómo podemos explicarla? ¿El no presentar al sujeto con anterioridad a su formación es un defecto de Althusser, o este «fracaso» sólo indica que los requisitos gramaticales de la narración se oponen a la descripción de la formación del sujeto que la narración pretende ofrecer? Literalizar o atribuir estatuto ontológico al requisito gramatical de «el sujeto» significa asumir una relación mimética entre gramática y ontología que olvida la idea, althusseriana y lacaniana, de que las anticipaciones de la gramática son siempre instaladas sólo a efectos retroactivos. La gramática que rige la narración de la formación del sujeto asume que el lugar gramatical de éste ya ha sido establecido. Por tanto, significativamente, la gramática exigida por la narración surge de la narración misma. La descripción de la formación del sujeto es, por consiguiente, una doble ficción en contradicción consigo misma, que reiteradamente sintomatiza lo que se resiste a la narración.

Wittgenstein señala: «Hablamos, emitimos palabras, y sólo después captamos el sentido de su vida.» La anticipación de este sentido rige el ritual «vacío» del habla y asegura su iterabilidad. En este sentido, pues, no es necesario tener fe antes de arrodillarnos ni conocer el sentido de las palabras antes de hablar. Por el contrario, ambas cosas se hacen «con la fe»

de que el sentido surgirá en y mediante la articulación, y esta anticipación no por ello está regida por una garantía de satisfacción noemática. Si la suposición y el consentimiento no son pensables fuera del lenguaje de la suposición y el consentimiento, y este lenguaje es ya la sedimentación de formas rituales —los rituales del cartesianismo—, entonces el acto por el cual podríamos «consentir» en arrodillarnos no es ni más ni menos ritual que el acto mismo de arrodillarnos.

Dolar confiere carácter explícitamente teológico a su objeción al sugerir que la reformulación althusseriana de la noción de materialidad, según la cual ésta incluye el ámbito de la ideología, es demasiado incluyente, que no deja espacio para una idealidad no materializable, para el objeto perdido e introyectado que inaugura la formación del sujeto. Sin embargo, no queda claro cómo interpreta Dolar exactamente la «materialidad» en Althusser, ni si está borrando la dimensión ritual y, por tanto, *temporal* de la materialidad althusseriana en favor de una reducción de la materialidad a lo empírica o socialmente dado:

> Es por ello también por lo que la vehemente insistencia de Althusser en la materialidad resulta insuficiente: el Otro que emerge aquí, el Otro del orden simbólico, no es material, y Althusser encubre su falta de materialidad hablando de la materialidad de las instituciones y las prácticas. Si la subjetividad puede brotar del seguimiento material de ciertos rituales, ello es posible sólo en tanto que funcionan como automatismo simbólico, es decir, en tanto que están gobernados por una lógica «inmaterial» apoyada por el Otro. Ese Otro no puede descubrirse examinando la materialidad... en última instancia, lo que cuenta no es que sean materiales, sino que estén gobernados por un código y una repetición (89).

Este último comentario establece una oposición entre materialidad y repetición que contradice directamente la argumentación de Althusser. Si la ideología es material en tanto que consiste en una serie de prácticas, y éstas están gobernadas por rituales, entonces la materialidad se define por

el ritual y la repetición tanto como por concepciones más estrictamente empiricistas. Además, los rituales de la ideología son materiales en tanto que tienen una capacidad *productiva* y, en el texto de Althusser, lo que los rituales producen es a los sujetos.

Dolar explica que los rituales no producen sujetos, sino subjetividad, y que pueden hacerlo sólo en la medida en que ellos mismos estén gobernados por una lógica simbólica o reiterativa, una lógica que es inmaterial. Para él, la subjetividad «brota... del seguimiento material de ciertos rituales», donde «brotar» no es en sí mismo material, pero la noción de «seguir» un ritual sí tiene una dimensión material. La subjetividad surge de manera inmaterial de una actuación ritual material, pero sólo a condición de que exista una lógica que preceda y apoye dicha actuación, una lógica inmaterial que codifique y reactualice los efectos idealizadores de la introyección. Pero ¿cómo podemos distinguir la repetición propia del ritual de la repetición propia del «automatismo simbólico»?

Consideremos la inseparabilidad de estas dos repeticiones en la descripción althusseriana de la materialidad de las ideas y lo ideal en la ideología:

> Las ideas han desaparecido en cuanto tales (en tanto que están dotadas de existencia espiritual, ideal) en la misma medida en que se ha hecho manifiesto que su existencia estaba inscrita en los actos de prácticas normadas por rituales definidos en último término por un aparato ideológico. Se nos muestra, entonces, que el sujeto actúa en tanto que «es actuado» por el siguiente sistema (enunciado en su orden real de determinación): la ideología que existe en un aparato ideológico material, que prescribe prácticas [materiales regidas por un ritual material,] que existen en los actos materiales de un sujeto que actúa con toda conciencia según su creencia[20].

[20] Althusser, «Ideología y aparatos ideológicos del estado», página 138; «Idéologie...», pág. 109. La frase entre corchetes no aparece en la edición en castellano de Siglo XXI.

Las ideas existen «inscritas» en actos que son prácticas normadas por rituales. ¿Pueden aparecer de algún otro modo y pueden tener una «existencia» fuera del ritual? ¿Qué implicaciones tiene concebir lo material no sólo como una repetición normada, sino como una repetición que produce a un sujeto que actúa con toda conciencia según su creencia? La creencia del sujeto no difiere en nada de la de Pascal; ambas son el resultado de la invocación repetitiva que Althusser denomina «materialidad».

Dolar argumenta que Althusser no toma en cuenta la distinción entre la materialidad y lo simbólico, pero ¿dónde colocaríamos la «interpelación» en este trazado de la línea divisoria? ¿Es la voz de lo simbólico, la voz ritualizada del estado, o ambas se han vuelto indisolubles? Si, para utilizar el término de Dolar, lo simbólico cobra «existencia» sólo en el ritual, entonces ¿qué es lo que determina la idealidad de ese ámbito simbólico, más allá de las diversas modalidades de su aparición e iterabilidad? El ritual se realiza mediante la repetición, y ésta implica una discontinuidad de lo material, la irreductibilidad de la materialidad a lo fenoménico. En sentido estricto, el intervalo que determina la repetición no *aparece*, sino que constituye, por así decir, la ausencia a través de la cual se articula lo fenoménico. Pero esta no-aparición o ausencia no es por ello una «idealidad», puesto que se halla íntimamente ligada a la articulación como necesidad constitutiva y ausente de la misma.

La resistencia teológica al materialismo por parte de Dolar aparece ejemplificada en su defensa explícita de la herencia cartesiana de Lacan[21], su insistencia en la pura idealidad del alma, aunque también la obra de Althusser está estructurada por un impulso teológico, como se ve en la figura de la ley punitiva. Dolar sugiere que, aunque la ley regule con éxito a sus sujetos, nunca podrá alcanzar cierto registro interior de amor: «en el mecanismo de la interpelación interviene un residuo, el sobrante del corte radical, y... este residuo puede

[21] Dolar, «Beyond Interpellation», pág. 78.

localizarse en la experiencia del amor» (85). Un poco más adelante se pregunta: «¿Podría decirse que el amor es lo que encontramos más allá de la interpelación?»

En palabras de Dolar, el amor es una «elección forzosa», lo cual sugiere que su idea de un sujeto que «consiente» en arrodillarse y orar tenía como propósito explicar algún tipo de «consentimiento forzoso». El amor se encuentra más allá de la interpelación precisamente porque se considera que es forzado por una ley inmaterial —lo simbólico— que se encuentra por encima de las leyes rituales que rigen las diversas prácticas amorosas: «El Otro que emerge aquí, el Otro del orden simbólico, no es material, y Althusser encubre su falta de materialidad hablando de la materialidad de las instituciones y las prácticas» (89). El otro perdido, introyectado, que se convierte en la condición inmaterial del sujeto, inaugura la repetición característica de lo simbólico, la fantasía interrumpida de un regreso que no es ni puede ser nunca completado.

Aceptemos provisionalmente esta descripción psicoanalítica de la formación del sujeto, aceptemos que el sujeto no puede formarse sino mediante una relación proscrita con el Otro, y aceptemos incluso que este Otro proscrito reaparece como la condición introyectada de la formación del sujeto, escindiéndolo en sus comienzos. Aun así, podemos preguntarnos: ¿existen otras formas de «perder» al Otro además de la introyección, y existen diversos modos de introyectar al Otro? ¿Estos términos no están culturalmente elaborados, más aún, ritualizados, hasta tal punto que ningún metaesquema de lógica simbólica escapa a la hermenéutica de la descripción social?

Significativamente, aunque Dolar señala que las interpelaciones sociales «fracasan» siempre a la hora de constituir plenamente a los sujetos, no parece que exista un «fracaso» similar en el carácter preceptivo del amor. En la medida en que la introyección primaria es un acto de amor, yo diría que no se trata de un acto realizado una sola vez, sino de un asunto reiterado y, además, ritual. Pero ¿qué nos impide establecer la analogía de que nos enamoramos de manera muy pa-

recida a como nos arrodillamos y rezamos, o pensar que quizás en realidad estamos haciendo una de estas cosas cuando creemos estar haciendo la otra?

Aun así, la sugerencia de Dolar de que el amor podría estar «más allá» de la interpelación resulta significativa. Habría sido útil que Althusser fuese más consciente de que la ley se convierte en objeto de vinculación apasionada, en una extraña escena de amor. Puesto que la conciencia que obliga al transeúnte a darse la vuelta al oír la llamada del policía o que empuja al asesino a salir a la calle en busca de la policía parece estar impulsada por un amor a la ley que sólo puede satisfacerse mediante el castigo ritual. En la medida en que Althusser se aproxima a este análisis, comienza a explicar que el sujeto se forma a través de la búsqueda apasionada del reconocimiento amonestador del estado. El hecho de que el sujeto se vuelva o corra en dirección a la ley sugiere que vive en espera apasionada de la ley. Este amor no se encuentra más allá de la interpelación; por el contrario, forma el círculo apasionado dentro del cual el estado atrapa al sujeto.

El fracaso de la interpelación debe por supuesto valorarse, pero al representarlo desde una perspectiva que rehabilita una estructura del amor colocada fuera del ámbito de lo social se corre el riesgo de reificar ciertas formas sociales de amor como realidades psíquicas eternas. Además, deja sin explicar la pasión que precede y forma la conciencia, que precede y forma la posibilidad del amor, una pasión que explica el fracaso de la interpelación a la hora de constituir plenamente al sujeto al que nombra. A la interpelación le está «excluido» el éxito, no por una forma estructuralmente permanente de prohibición (o repudio), sino por su incapacidad para determinar el ámbito constitutivo de lo humano. Si la conciencia es una de las formas que adopta la vinculación apasionada a la existencia, entonces el fracaso de la interpelación se localiza precisamente en la misma vinculación apasionada que le permite funcionar. De acuerdo con la lógica de la conciencia, a la que Althusser se ciñe por completo, la existencia del sujeto no puede ser garantizada lingüísticamente sin una vinculación apasionada a la ley. Esta complicidad condiciona, y a

la vez limita, la viabilidad de un cuestionamiento crítico de la ley. No se pueden criticar en exceso las condiciones que aseguran la propia existencia.

Pero si las posibilidades discursivas de la existencia desbordan la amonestación expresada por la ley, ¿ello no mitigaría la necesidad de confirmar la propia culpabilidad y de embarcarse en el camino de la conciencia *[conscientiousness]* como modo de conquistar un asidero de identidad? ¿Cuáles son las condiciones que hacen que nuestro propio sentido de supervivencia lingüística dependa de nuestra disposición a volvernos sobre nosotros/as mismos/as, es decir, que el logro de un ser reconocible exija la autonegación, exija existir como ser autonegador para poder alcanzar y preservar algún estatuto como «ser»?

Desde una perspectiva nietzscheana, esta moral de esclavo podría fundarse en el sensato cálculo de que es preferible «ser» esclavizado así que no «ser» en absoluto. Pero las condiciones que limitan la alternativa a ser o no ser «reclaman» otro tipo de respuesta. ¿Bajo qué circunstancias puede una ley monopolizar las condiciones de la existencia de manera tan totalizadora? ¿O se trata de una fantasía teológica de la ley? ¿Existe la posibilidad de ser en otro sitio o de otra manera, sin negar nuestra complicidad con la ley a la que nos oponemos? Tal posibilidad requeriría un modo distinto de darse la vuelta, una vuelta que, aun siendo habilitada por la ley, se hiciese de espaldas a ella, resistiéndose a su señuelo de identidad, una potencia que rebasase y se opusiese a las condiciones de su emergencia. Una vuelta así exigiría una disposición a *no* ser —una desubjetivación crítica— con el fin de desenmascarar la ley y mostrar que es menos poderosa de lo que parece. ¿Qué formas adoptaría la supervivencia lingüística en este ámbito desubjetivizado? ¿Cómo conoceríamos nuestra propia existencia? ¿Bajo qué condiciones sería reconocida y reconocible? No podemos responder aquí a estas preguntas, pero señalan una dirección de pensamiento que quizás sea anterior a la cuestión de la conciencia, es decir, la cuestión que preocupaba a Spinoza, a Nietzsche y, más recientemente, a Giorgio Agamben: ¿Cómo podemos expli-

car el deseo de ser como deseo constitutivo? Si resituamos en este contexto la conciencia y la interpelación, podríamos entonces agregar otra pregunta: ¿Cómo explotan este deseo la ley en singular y las leyes de diverso tipo, de tal manera que nos rindamos a la subordinación con el fin de conservar algún sentido de «ser» social?

En conclusión, Agamben nos ofrece una vía para repensar la ética en términos del deseo de ser, alejada por tanto de cualquier formación particular de la conciencia:

> [...] si los seres humanos fuesen o tuviesen que ser una sustancia u otra, un destino u otro, no sería posible la experiencia ética...
>
> Ello no quiere decir, sin embargo, que los seres humanos no sean, y no tengan que ser, nada, que simplemente estén confinados a la nada y por tanto puedan decidir libremente ser o no ser, adoptar o no un destino u otro (el nihilismo y el decisionismo coinciden en este punto). Hay efectivamente algo que los seres humanos son y tienen que ser, pero no se trata de una esencia ni propiamente de una cosa: *Se trata del simple hecho de la propia existencia como posibilidad o potencialidad*[22].

Podemos interpretar el texto de Agamben como una afirmación de que esta posibilidad debe resolverse en algo, pero no puede anular su propio estatuto de posibilidad mediante dicha resolución. O, mejor, podríamos redefinir el «ser» como precisamente la potencialidad que cualquier interpelación concreta deja sin agotar. Es muy posible que este fracaso de la interpelación socave la capacidad del sujeto para «ser» en el sentido de la identidad consigo mismo, pero también puede mostrar el camino hacia una forma de ser más abierta, e incluso más ética, en el futuro o para el futuro.

[22] Giorgio Agamben, *The Coming Community*, trad. Michael Hardt, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, pág. 43 [trad. cast.: *La comunidad que viene*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997].

5
Género melancólico / Identificación rechazada*

> En el duelo, el mundo aparece desierto y empobrecido ante los ojos del sujeto. En la melancolía es el *yo* lo que ofrece estos rasgos a la consideración del paciente.
>
> FREUD, «Duelo y melancolía»

> ¿Cómo sucede, pues, que en la melancolía se convierta el *super-yo* en una especie de punto de reunión de los instintos de muerte?
>
> FREUD, *El «yo» y el «ello»*

A primera vista puede parecer extraño concebir el género como una especie de melancolía o uno de los efectos de la melancolía. Pero recordemos que en *El «yo» y el «ello»* el mismo Freud reconoció que la melancolía, el proceso inconcluso de duelo, es fundamental para la formación de las

* Este ensayo fue presentado por primera vez en las Reuniones de la División 39 de la Asociación Americana de Psicología celebradas en Nueva York en abril de 1993. Posteriormente fue publicado, con las réplicas de y a Adam Phillips, en *Psychoanalytic Dialogues: A Journal of Relational Perspectives,* 5:2 (1995), 165-194.

identificaciones que integran el *yo*. De hecho, las identificaciones formadas a partir del duelo inconcluso son las modalidades bajo las cuales el objeto perdido es incorporado y preservado fantasmáticamente dentro del *yo* y en tanto que *yo*. Agreguemos a esta intuición el posterior comentario de Freud de que «el *yo* es, ante todo, un ser corpóreo»[1], no solamente una superficie, sino «la proyección de una superficie». Por otra parte, el *yo* corpóreo asume una morfología de género, de tal manera que es también un *yo* con género. Espero poder explicar, en primer lugar, en qué sentido es esencial la identificación melancólica para el proceso por el cual el *yo* asume un carácter de género. En segundo lugar, deseo explorar el modo como el análisis de la formación melancólica del género puede iluminar el dilema de vivir en una cultura que tiene enormes dificultades para llorar la pérdida del vínculo homosexual.

Al reflexionar en *El «yo» y el «ello»* sobre las especulaciones presentadas en «Duelo y melancolía», Freud señala que en el ensayo anterior había supuesto «una reconstrucción en el *yo* del objeto perdido; esto es, la sustitución de una carga de objeto por una identificación. Pero no llegamos», continúa, «a darnos cuenta de toda la importancia de este proceso ni de lo frecuente y típico que era. Ulteriormente hemos comprendido que tal sustitución participa considerablemente en la estructuración del *yo* y contribuye, sobre todo, a la formación de aquello que denominamos su *carácter*» (2710). Un poco más adelante, amplía esta idea: «Cuando tal objeto sexual ha de ser abandonado, surge frecuentemente en su lugar aquella modificación del *yo* que hemos hallado en la melancolía y descrito como una reconstrucción del objeto en el *yo*» (2710). Concluye el análisis con la hipótesis de que «quizá constituya esta identificación la condición precisa para que el *Ello* abandone sus objetos... puede llevarnos a la concepción de que el carácter del *yo* es un residuo de las

---

[1] Sigmund Freud, *El «yo» y el «ello»*, en *Obras completas*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, tomo 3, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, pág. 2709.

cargas de objeto abandonadas y contiene la historia de tales elecciones de objeto» (2710-2711). Lo que Freud denomina aquí «carácter del *yo*» parece ser la sedimentación de los objetos amados y luego perdidos, el residuo arqueológico, por así decir, del duelo no resuelto.

Quizás lo más llamativo de esta formulación sea cómo invierte la explicación de «Duelo y melancolía» sobre lo que significa resolver el duelo. En este último ensayo, Freud asumía que el duelo se puede resolver mediante una decatectización, una ruptura del vínculo, y la posterior elaboración de vínculos nuevos. En *El «yo» y el «ello»,* sugiere que la identificación melancólica puede ser un *requisito previo* para desligarse del objeto. Con esta afirmación, modifica el significado de «desligarse de un objeto», puesto que no se produce una ruptura definitiva del vínculo, sino más bien su incorporación *como* identificación, que es una forma mágica, psíquica, de preservar el objeto. Puesto que la identificación constituye la preservación psíquica del objeto, y este tipo de identificaciones acaban formando al *yo,* el objeto perdido continúa apareciéndosele y habitando a éste como una de sus identificaciones constitutivas. En este sentido, el objeto perdido se vuelve coextensivo al *yo*. De hecho, podríamos concluir que si la identificación melancólica permite la pérdida del objeto en el mundo externo es precisamente porque ofrece un modo de *preservarlo* como parte del *yo* y, por consiguiente, de evitar que la pérdida sea una pérdida total. Aquí vemos que desligarse del objeto significa, paradójicamente, no su abandono total, sino la transformación de su estatuto externo en interno. La renuncia al objeto se vuelve posible sólo a condición de una internalización melancólica o, lo que para nuestros propósitos puede ser aún más importante, una *incorporación* melancólica.

Aunque en la melancolía se rechaza una pérdida, ello no quiere decir que ésta sea abolida. La internalización preserva la pérdida en la psique; más exactamente, la internalización de la pérdida es parte del mecanismo de su rechazo. Si el objeto no puede seguir existiendo en el mundo externo, entonces existirá internamente, y la internalización será un

modo de negar la pérdida, de mantenerla bajo control, de suspender o posponer su reconocimiento y sufrimiento.

¿Es posible que las identificaciones de *género* o, mejor dicho, las identificaciones fundamentales para la formación del género, se produzcan por identificación melancólica? Parece claro que las posiciones de lo «masculino» y lo «femenino», que en *Tres ensayos para una teoría sexual* (1905) Freud definía como efectos de consecución laboriosa e incierta, se establecen en parte gracias a las prohibiciones que *exigen la pérdida* de ciertos vínculos sexuales y exigen, asimismo, que esas pérdidas *no* sean reconocidas y *no* sean lloradas. Si la asunción de la feminidad y la asunción de la masculinidad se producen mediante la consecución de una heterosexualidad siempre precaria, podríamos pensar que la fuerza de ese logro exige el abandono de los vínculos homosexuales o, de manera quizás aún más tajante, una *prevención* de la posibilidad del vínculo homosexual, un repudio de la posibilidad, el cual convierte a la homosexualidad en pasión no vivible y pérdida no llorable. La heterosexualidad se produce no sólo poniendo en práctica la prohibición del incesto, sino imponiendo previamente la prohibición de la homosexualidad. El conflicto edípico asume que se ha *alcanzado* ya el deseo heterosexual, que se ha impuesto ya la distinción entre lo heterosexual y lo homosexual (una distinción a fin de cuentas innecesaria); en este sentido, la prohibición del incesto presupone la prohibición de la homosexualidad, puesto que asume la heterosexualización del deseo.

Para aceptar esta idea debemos empezar por presuponer que lo masculino y lo femenino no son disposiciones, como a veces sostiene Freud, sino, por el contrario, logros que emergen conjuntamente con la consecución de la heterosexualidad. Freud articula aquí una lógica cultural según la cual el género se alcanza y se estabiliza mediante el posicionamiento heterosexual, de tal manera que las amenazas a la heterosexualidad se convierten en amenazas al género mismo. La preeminencia de la matriz heterosexual en la construcción del género no aparece sólo en el texto de Freud, sino también en las formas culturales de vida que la han absorbido y que es-

tán habitadas por formas cotidianas de ansiedad de género. Como resultado, el miedo al deseo homosexual puede provocarle a una mujer pánico a estar perdiendo su feminidad, a no ser una mujer, a no ser ya una mujer como se debe, a, aun no siendo propiamente un hombre, ser como si lo fuese y por tanto de algún modo monstruosa. Mientras que el terror al deseo homosexual puede inspirarle a un hombre terror a ser visto como femenino, a ser feminizado, a no ser ya un hombre como se debe, a ser un hombre «fallido» o a ser en algún sentido una figura monstruosa y abyecta.

Yo argumentaría que, en términos fenomenológicos, existen muchas maneras de vivir el género y la sexualidad que no se reducen a esta ecuación, que no presumen que el género se estabilice mediante la instalación de una heterosexualidad sólida, pero por el momento quiero aprovechar este rígido e hiperbólico planteamiento de la relación entre género y sexualidad para reflexionar sobre el papel de las pérdidas no lloradas y no llorables en la formación de lo que podríamos llamar el carácter de género del *yo*.

Consideremos que, al menos en parte, el género se adquiere mediante el repudio de los vínculos homosexuales; la niña se convierte en niña al someterse a la prohibición que excluye a la madre como objeto de deseo e instala al objeto excluido como parte del *yo*, más concretamente, como identificación melancólica. Por consiguiente, la identificación lleva dentro de sí tanto la prohibición como el deseo, de tal manera que encarna la pérdida no llorada de la carga homosexual. Si una es niña en tanto que no desea a una niña, entonces el desear a una niña pondrá en entredicho el ser una niña; dentro de esta matriz, el deseo homosexual infunde pánico al género.

La heterosexualidad se cultiva a través de prohibiciones que en parte afectan a los vínculos homosexuales, obligando a su pérdida[2]. Si la niña ha de transferir el amor al padre a un

[2] Al parecer, se debe adiestrar la sexualidad para que se aleje de las cosas, los animales, las partes de todos los anteriores y los vínculos narcisistas de diverso tipo.

objeto sustitutivo, de acuerdo con la lógica freudiana deberá primero renunciar al amor a su madre, y hacerlo de tal modo que sean repudiados tanto la finalidad como el objeto. No debe transferir ese amor homosexual a una figura femenina sustitutiva, sino renunciar a la posibilidad misma del vínculo homosexual. Sólo así quedará establecida la finalidad heterosexual como aquello que algunos llaman orientación sexual. Sólo mediante el repudio de la homosexualidad podrán el padre y sus sustitutos convertirse en objetos de deseo, y la madre en un incómodo lugar de identificación.

Dentro de esta lógica, convertirse en «hombre» exige, como condición previa para la heterosexualización del deseo sexual y su esencial ambivalencia, repudiar la feminidad. Si el hombre deviene heterosexual repudiando lo femenino, ¿dónde puede habitar el repudio sino en una identificación que su carrera heterosexual buscará negar? En efecto, el deseo de lo femenino está marcado por ese repudio: el hombre desea a la mujer que nunca querría ser. Ni muerto querría ser ella: por consiguiente la desea. Ella es su identificación repudiada (un repudio que él sustenta como identificación y, a la vez, como objeto de su deseo). Una de las finalidades más angustiosas de su deseo será desarrollar las diferencias entre él y ella, y hará lo posible por descubrir e instaurar pruebas de esas diferencias. Su deseo estará habitado por un terror a ser aquello mismo que desea y, por tanto, su deseo será siempre también una especie de terror. Precisamente porque lo que es repudiado, y por tanto perdido, es preservado como identificación repudiada, el deseo intentará vencer una identificación que nunca puede ser completa.

En efecto, él no se identificará con ella y no deseará a otro hombre. Esta negativa al deseo, este sacrificio del deseo bajo la fuerza de la prohibición, incorporará a la homosexualidad como identificación con la masculinidad. Pero esta última se verá habitada por el amor al que no puede llorar. Antes de explicar el modo como puede darse esto, me gustaría definir mis planteamientos en este ensayo como un cierto compromiso cultural con la teoría psicoanalítica que no pertenece a los campos ni de la psicología ni del psicoanálisis, pero que,

sin embargo, pretende establecer una relación intelectual con ambos.

Hasta ahora he estado presentando algo así como una exégesis de cierta lógica psicoanalítica que aparece en algunos textos psicoanalíticos, pero que éstos y otros impugnan también a veces. No pretendo hacer demostraciones empíricas ni un repaso de los recientes estudios psicoanalíticos sobre el género, la sexualidad o la melancolía. Simplemente quiero proponer lo que, para mí, son algunas convergencias productivas entre las ideas de Freud sobre las pérdidas no lloradas y no llorables, y el dilema de vivir en una cultura que tiene enormes dificultades para llorar la pérdida del vínculo homosexual.

Esta problemática se ve agudizada cuando consideramos los estragos del sida y la difícil tarea de encontrar ocasiones y un lenguaje público para llorar esta aparentemente interminable sucesión de muertes. De manera más general, el problema se hace sentir en la vacilación con que se afrontan el amor y la pérdida homosexuales: ¿se perciben como un «verdadero» amor, como una «verdadera» pérdida, como un amor y una pérdida dignos y susceptibles de ser llorados, y por tanto dignos y susceptibles de haber sido vividos? ¿O se trata de un amor y una pérdida habitados por el espectro de cierta irrealidad, de cierta inconcebibilidad, por la doble negación del «Nunca la amé, y nunca la perdí» pronunciado por una mujer, el «Nunca lo amé, nunca lo perdí» pronunciado por un hombre? ¿Es éste el «nunca-jamás» sobre el que se fundan la superficie naturalizada de la vida heterosexual y su omnipresente melancolía? ¿Se trata de una negación de la pérdida que permite el desarrollo de la formación sexual, incluida la formación sexual *gay?*

Si aceptamos la idea de que la prohibición de la homosexualidad opera a lo largo y ancho de una cultura mayoritariamente heterosexual como una de sus operaciones definitorias, entonces la pérdida de los objetos y las finalidades homosexuales (no sólo de una persona concreta del mismo género, sino de *cualquier* persona del mismo género) parecería estar repudiada desde el principio. Digo «repudiada» para

sugerir que se trata de una pérdida preventiva, de un duelo por las posibilidades no vividas. Si este amor está excluido desde el principio, entonces no puede ocurrir, y si ocurre, de seguro no ocurrió. Si ocurre, ello es sólo bajo el signo oficial de su prohibición y negación[3]. Cuando ciertos tipos de pérdidas son impuestas por unas prohibiciones culturalmente dominantes, ello da lugar a una forma culturalmente dominante de melancolía, la cual señala la internalización de la carga homosexual no llorada y no llorable. Y cuando no existe ningún reconocimiento o discurso público con el cual pueda nombrarse y llorarse la pérdida, la melancolía adopta dimensiones culturales de enorme trascendencia contemporánea. Por supuesto, no debe sorprendernos que mientras más hiperbólica y defensiva sea una identificación masculina, más intensa sea la carga homosexual no llorada. En este sentido, podríamos pensar que la «masculinidad» y la «feminidad» se forman y consolidan mediante identificaciones que se componen en parte de duelo no reconocido.

Si aceptamos la idea de que la heterosexualidad se naturaliza insistiendo en la otredad radical de la homosexualidad, ello significa que la identidad heterosexual se conquista mediante una incorporación melancólica del amor al que niega: el hombre que insiste en la coherencia de su heterosexualidad afirmará que nunca ha amado a otro hombre y, por tanto, nunca ha perdido a otro hombre. Ese amor, ese vínculo, está sujeto a una doble negación, la de nunca haber amado y la de nunca haber perdido. Este «nunca-jamás» funda, por así decir, al sujeto heterosexual; su identidad se basa, entonces, en la negativa a reconocer un vínculo y, por tanto, en la negativa a hacer el duelo.

---

[3] El repudio se ha convertido en el término lacaniano para la noción freudiana de *Verwerfung*. Se distingue de la represión, que es una acción de un sujeto ya formado, por ser un acto de negación que funda y forma al sujeto. Véase la entrada «Forclusion» en J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse,* París, Presses Universitaires de France, 1967, págs. 163-167 [trad. cast.: *Diccionario de psicoanálisis,* trad. Fernando Gimeno Cervantes, Barcelona, Paidós, 1996].

Debe de haber un modo culturalmente más aleccionador de describir esta situación, puesto que no se trata de una simple negativa por parte del individuo a reconocer, y por tanto a llorar, los vínculos homosexuales. Cuando la prohibición de la homosexualidad está culturalmente generalizada, entonces la «pérdida» del amor homosexual es provocada por una prohibición que se repite y ritualiza a lo largo y ancho de la cultura. El resultado es una cultura de melancolía de género donde la masculinidad y la feminidad emergen como las huellas de un amor no llorado y no llorable; donde, de hecho, dentro de la matriz heterosexual la masculinidad y la feminidad se ven fortalecidas por los repudios que llevan a cabo. En contraste con la concepción según la cual la sexualidad «expresaría» un género, aquí yo concibo el género como compuesto justamente de lo que permanece inarticulado en la sexualidad.

Si concebimos así la melancolía de género, entonces quizás podamos entender el fenómeno concreto por el cual el deseo homosexual se convierte en fuente de sentimiento de culpa. En «Duelo y melancolía», Freud sostiene que la melancolía está marcada por la experiencia de la autocensura: «Si oímos pacientemente las múltiples autoacusaciones del melancólico, acabamos por experimentar la impresión de que las más violentas resultan con frecuencia muy poco adecuadas a la personalidad del sujeto y, en cambio, pueden adaptarse, con pequeñas modificaciones, a otra persona, a la que el enfermo ama, ha amado o debía amar... los reproches con los que el enfermo se abruma corresponden en realidad a otra persona, a un objeto erótico, y han sido vueltos contra el propio *yo*»[4].

A continuación, Freud conjetura que los conflictos con el otro que no se hayan resuelto antes de su pérdida reemergen en la psique como un modo de continuar la disputa. De he-

[4] Sigmund Freud, «Duelo y melancolía», en *Obras completas*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, tomo 2, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, pág. 2094.

cho, la cólera hacia el otro se ve sin duda exacerbada por la muerte o la partida que provoca la pérdida. Pero esta cólera se vuelve hacia dentro y se convierte en la sustancia de la autocensura.

En «Introducción al narcisismo», Freud relaciona la experiencia del sentimiento de culpa con el retorno al *yo* de la libido homosexual[5]. Dejando de lado la pregunta de si la libido puede ser homosexual o heterosexual, podríamos reformular la afirmación de Freud definiendo el sentimiento de culpa como el retorno al *yo* del vínculo homosexual. Si la pérdida se convierte en una renovada escena de conflicto y la agresión que sigue a la pérdida no puede ser articulada o externalizada, entonces se vuelve contra el *yo*, bajo la forma de *super-yo*. Esto llevará posteriormente a Freud, en *El «yo» y el «ello»*, a asociar la identificación melancólica con la instancia del *super-yo*, pero ya en «Introducción al narcisismo» nos hacemos una idea de cómo el sentimiento de culpa se construye a partir de la homosexualidad no llorable.

Se dice que en la melancolía el *yo* se empobrece, pero si aparece empobrecido, ello se debe precisamente a los manejos de la autocensura. El ideal del *yo*, que Freud considera la «medida» con respecto a la cual el *super-yo* juzga al *yo*, es precisamente el ideal de rectitud social que se define por encima y en contra de la homosexualidad. «Este ideal», señala Freud, «tiene... su parte social: es también el ideal común de una familia, de una clase o de una nación. Además de la libido narcisista, atrae a sí gran magnitud de la libido homosexual, que ha retornado al *yo*. La insatisfacción provocada por el incumplimiento de este ideal deja eventualmente en libertad un acopio de la libido homosexual, que se convierte en conciencia de la culpa (angustia social)» (2033).

Pero el mecanismo de esta «transformación» no queda del todo claro. Al fin y al cabo, Freud argumentará en *El males-*

---

[5] Sigmund Freud, «Introducción al narcisismo», en *Obras completas*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, tomo 2, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, pág. 2033.

tar en la cultura que los ideales sociales se transforman en sentimiento de culpa mediante una forma de internalización que, en última instancia, no es mimética. Lo que plantea en «Introducción al narcisismo» no es que uno/a se trate a sí mismo/a con igual severidad con la que antes fue tratado/a, sino que la agresión contra el ideal y su incumplimiento se vuelve hacia dentro, y esta autoagresión se convierte en la estructura primaria de la conciencia: «mediante la identificación [el niño] acoge a la autoridad inatacable dentro de sí».

Es en este sentido que en la melancolía el *super-yo* puede convertirse en punto de reunión de los instintos de muerte. Ello no quiere decir que sea idéntico a esos instintos o a sus efectos. La melancolía atrae los instintos de muerte hacia el *super-yo*, entendiendo estos instintos como una búsqueda regresiva del equilibrio orgánico, y entendiendo que la autocensura del *super-yo* se aprovecha de esta búsqueda para sus propósitos. La melancolía es una negativa al duelo y, a la vez, una incorporación de la pérdida, un remedo de la muerte que no puede llorar. Sin embargo, la incorporación de la muerte se alimenta de los instintos de muerte con tal intensidad que nos preguntamos si es posible separar ambas cosas, ya sea analítica o fenomenológicamente.

La prohibición de la homosexualidad impide el proceso de duelo y provoca una identificación melancólica que efectivamente vuelve al deseo homosexual sobre sí mismo. Esta vuelta sobre sí es la acción de la autocensura y el sentimiento de culpa. Significativamente, la homosexualidad *no* es abolida, sino preservada, aunque preservada precisamente en su prohibición. En *El malestar en la cultura,* Freud deja claro que, para que se produzca su particular satisfacción, la conciencia necesita el sacrificio o la renuncia continua del instinto; la conciencia nunca es acallada por la renuncia, sino paradójicamente fortalecida («toda nueva renuncia aumenta... su intolerancia»)[6]. La renuncia no elimina el instinto,

---

[6] Véase Freud, *El malestar en la cultura,* en *Obras completas*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, tomo 3, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, pág. 3057.

sino que lo destaca para sus propósitos, de tal manera que la prohibición, y la experiencia vivida de la prohibición como renuncia reiterada, se alimentan del mismo instinto al que se renuncia. En este escenario, la renuncia necesita a la misma homosexualidad que condena, no como objeto externo a ella, sino como su fuente de sustento más preciada. Por tanto, el acto de renuncia a la homosexualidad paradójicamente fortalece a ésta, pero la fortalece precisamente *en tanto que* poder de renuncia. La renuncia se convierte en la finalidad y el vehículo de la satisfacción. Y podríamos conjeturar que lo que tanto aterra a los guardianes de la masculinidad dentro del ejército de Estados Unidos es precisamente el temor a dejar que la homosexualidad escape de este circuito de renuncia. ¿Qué «sería» la masculinidad sin el agresivo circuito de renuncia a partir del cual se forja? Si la presencia de *gays* en el ejército amenaza con destruir la masculinidad, ello es sólo porque ésta se compone de homosexualidad repudiada[7].

Algunas de las propuestas que presenté en *Bodies That Matter*[8] pueden facilitar la transición entre la consideración de la melancolía como una economía específicamente psíquica y de la producción del circuito de la melancolía como parte del funcionamiento del poder regulador. Si la melancolía designa un ámbito de vinculaciones que no aparece explícitamente como objeto del discurso, entonces erosiona la operación del lenguaje por la cual éste no sólo postula objetos, sino que los regula y normaliza al postularlos. Si bien la melancolía parece ser en principio una forma de contención, un modo de internalizar un vínculo que está excluido del mundo, también establece las condiciones psíquicas para ver que «el mundo» se organiza de manera contingente a través de cierto tipo de repudios[9].

---

[7] Véase «Contagious Word: "Homosexuality" and the Military», en mi libro *Excitable Speech,* Nueva York, Routledge, 1996.

[8] Véase mi libro *Bodies That Matter,* Nueva York, Routledge, 1993, págs. 169-177.

[9] El siguiente argumento está tomado de *Bodies That Matter*, páginas 233-236.

Ahora que he descrito una melancolía que es resultado de la producción preceptiva de la heterosexualidad, es decir, una melancolía heterosexual que podríamos leer en el funcionamiento mismo del género, quisiera proponer que las formas rígidas de género e identificación sexual, ya sean homosexuales o heterosexuales, parecen dar lugar a formas de melancolía. Primero quisiera reconsiderar la teoría de la esencia performativa del género que elaboré en *Gender Trouble*, para luego volver a la cuestión de la melancolía *gay* y las consecuencias políticas de las pérdidas no llorables.

En ese libro argumenté que el género es performativo, con lo cual quería decir que el género no se «expresa» mediante acciones, gestos o habla, sino que la interpretación *[performance]* del género produce la ilusión retroactiva de que existe un núcleo interno de género. Es decir, la interpretación del género produce retroactivamente el efecto de una esencia o disposición femenina verdadera o perdurable, y es por ello por lo que no podemos utilizar un modelo expresivo para analizar el género. Argumenté, además, que el género se produce como una repetición ritualizada de convenciones, y que este ritual es impuesto socialmente gracias en parte a la fuerza de la heterosexualidad preceptiva. En este contexto, me gustaría volver al tema del *drag* para explicar más claramente las conexiones que yo encuentro entre el psicoanálisis y la performatividad del género, y entre la performatividad y la melancolía.

No basta con decir que el género es interpretado, o que el significado del género puede derivarse de su interpretación, definamos o no la interpretación como ritual social preceptivo. Está claro que existen operaciones de género que no se «ven» en lo que se interpreta como género, y que sería un error reducir las operaciones psíquicas de éste a su interpretación literal. El psicoanálisis insiste en que la opacidad del inconsciente pone límites a la exteriorización de la psique. También sostiene —en mi opinión, acertadamente— que lo que se exterioriza o interpreta sólo puede entenderse en relación con lo que está excluido de la interpretación, con lo que no se puede o no se quiere interpretar.

La relación que desarrollé en *Gender Trouble* entre las actuaciones de *drag* y la performatividad del género es más o menos como sigue: cuando un hombre actúa en *drag* como mujer, la «imitación» que se atribuye al *drag* se toma como una «imitación» de la feminidad, pero no se suele ver la «feminidad» que se imita como a su vez una imitación. Sin embargo, si aceptamos que el género es adquirido, que el género es asumido en relación con ideales que nunca son del todo habitados por nadie, entonces la feminidad es un ideal que siempre es sólo «imitado». Por consiguiente, el *drag* imita la estructura imitativa del género, desenmascarando a éste como imitación. Aunque atrayente, esta formulación no abordaba la cuestión de que la interpretación del género acaba organizándose a través de ciertas formas de negación y repudio. ¿Cómo podemos relacionar el fenómeno de la melancolía de género con la práctica de la performatividad del género?

Por otra parte, si consideramos la figura iconográfica de la *drag queen* melancólica, podríamos preguntarnos si en la incorporación mimética del género que lleva a cabo el *drag* no subyace un anhelo insatisfecho. Podríamos también indagar en la negación que ocasiona la actuación y que podría decirse que ésta encarna, donde la actuación implica un «acto» *[acting out]* en el sentido psicoanalítico. Si, en sentido freudiano, la melancolía es el efecto de una pérdida no llorada[10], entonces la actuación, concebida como «acto», puede estar relacionada con el problema de la pérdida no reconocida. Si hay una pérdida no llorada en la actuación de *drag*, quizás se trate de una pérdida que es rechazada e incorporada en la identificación que se interpreta, la cual reitera una idealización de género que es radicalmente inhabitable. No se trata, por tanto, ni de una territorialización de lo femenino por lo masculino ni de un signo de la esencial plasticidad del género. Sugiere que la actuación alegoriza una

[10] Véase «Freud and the Melancholia of Gender», en mi libro *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity,* Nueva York, Routledge, 1990.

pérdida que no puede ser llorada, que alegoriza la fantasía de incorporación de la melancolía, por la cual un objeto es acogido o asumido fantasmáticamente como modo de evitar desligarse de él. El género mismo podría verse en parte como el «acto» de un duelo no resuelto.

El anterior análisis es aventurado porque sugiere que en el «hombre» que interpreta la feminidad, o en la «mujer» que interpreta la masculinidad (esto último implica, de hecho, interpretar un poco menos, puesto que la feminidad ha sido proyectada como el género espectacular), existe una vinculación a —y una pérdida y un rechazo de— la figura de la feminidad, en el caso del hombre, o la figura de la masculinidad, en el caso de la mujer. Es importante subrayar que, aunque el *drag* es una tentativa de negociar una identificación transgenérica, esta identificación no es el único paradigma para reflexionar sobre la homosexualidad, sino sólo uno entre otros. El *drag* alegoriza una serie de fantasías melancólicas de incorporación que estabilizan el *género*. Un gran número de intérpretes de *drag* son heteros y, además, sería un error pensar que el mejor modo de explicar la homosexualidad sea mediante la performatividad del *drag*. Lo que sí parece útil en este análisis es la idea de que el *drag* desenmascara o alegoriza las prácticas psíquicas y performativas rutinarias mediante las cuales los géneros heterosexualizados se forman renunciando a la *posibilidad* de la homosexualidad, a través de un repudio que produce un campo de objetos heterosexuales y el campo de aquellos otros a los que sería imposible amar. El *drag* alegoriza, por tanto, la *melancolía heterosexual*, la melancolía por la cual se forma un género masculino a partir de la negativa a llorar lo masculino como posibilidad de amor; por la cual se forma (adopta, asume) un género femenino gracias a la fantasía de incorporación que excluye lo femenino como posible objeto de amor, una exclusión que nunca es llorada, sino «preservada» mediante una identificación femenina exacerbada. En este sentido, la lesbiana melancólica «más auténtica» es la mujer estrictamente hetero y el hombre *gay* melancólico «más auténtico» es el hombre estrictamente hetero.

Lo que el *drag* sí desenmascara es que, en la constitución «normal» de la presentación del género, el género que se interpreta está constituido por una serie de vínculos negados, de identificaciones que constituyen un ámbito distinto de lo «no interpretable». De hecho, lo *sexualmente* no interpretable puede ser interpretado —aunque no necesariamente— como *identificación de género*[11]. Al estar negados dentro de la heterosexualidad normativa, los vínculos homosexuales no se constituyen como simples deseos que emergen y son luego reprimidos, sino que, por el contrario, son deseos que están proscritos desde el principio. Y cuando emergen en la faz oculta al censor, es muy posible que lleven una marca de imposibilidad, actuando, por así decir, como lo imposible dentro de lo posible. Por este motivo, no son vínculos que puedan ser llorados abiertamente. Se trata, pues, no tanto de una *negativa* a llorar (siguiendo la formulación de Mitscherlich que pone de relieve que existe una elección) cuanto de una prevención del duelo provocada por la ausencia de convenciones culturales para reconocer la pérdida del amor homosexual. Y esta ausencia produce una cultura de melancolía heterosexual, que puede verse en las identificaciones hiperbólicas con las cuales la masculinidad y la feminidad heterosexuales rutinarias se confirman a sí mismas. El hombre hetero *deviene* (imita, cita, se apropia de, asume el estatuto de) el hombre al que «nunca» amó y «nunca» lloró; la mujer hetero *deviene* la mujer a la que «nunca» amó y «nunca» lloró. En este sentido, lo que aparece como más evidentemente interpretado en el género constituye el signo y el síntoma de una negación generalizada.

Sin embargo, la melancolía *gay* contiene también una cólera que puede traducirse en expresión política. Precisamen-

[11] Esto no quiere decir que exista una matriz exclusivista que distinga rigurosamente cómo uno/a se identifica de cómo desea; es muy posible que en el intercambio heterosexual u homosexual, o en un historial bisexual de prácticas sexuales, se superpongan identificación y deseo. Además, «masculinidad» y «feminidad» no agotan los términos posibles para la identificación o el deseo erotizados.

te con el fin de contrarrestar el extendido peligro cultural que representa la melancolía *gay* (lo que los periódicos generalizan como «depresión»), se ha publicitado y politizado insistentemente el duelo por quienes han muerto de sida. El Names Project Quilt[12] es ejemplar, puesto que ritualiza y repite el nombre como modo de reconocer públicamente una pérdida ilimitada[13].

En la medida en que el duelo permanece inexpresado, la cólera por la pérdida puede verse redoblada por su negación. Y si la cólera está públicamente proscrita, los efectos melancólicos de la proscripción pueden alcanzar proporciones suicidas. La aparición de instituciones colectivas de duelo es, por tanto, fundamental para la supervivencia, la reunificación de la comunidad, la rearticulación de lazos de parentesco, el retejido de relaciones nutricias. En la medida en que implican la publicitación y dramatización de la muerte —como en el caso de las *die-ins* de Queer Nation—[14], estos actos deben interpretarse como réplicas afirmativas de vida a las catastróficas consecuencias psíquicas de un proceso de duelo culturalmente coartado y proscrito.

Sin embargo, la melancolía puede operar dentro de la homosexualidad en formas específicas que debemos replantearnos. El proceso de formación de la identidad *gay* y lesbiana puede conllevar un esfuerzo por negar su relación constitutiva con la heterosexualidad. Aunque la negación se concibe como necesidad política para *especificar* la identidad *gay* y lesbiana

---

[12] El Names Project Quilt nació en 1987 en San Francisco para rendir homenaje a las víctimas del sida. Consiste en la elaboración de un edredón gigantesco cada uno de cuyos retazos (ya tiene más de 44.000) recuerda a una persona fallecida. Se ha expuesto en distintas ciudades, y en 1989 el proyecto fue nominado para el Premio Nobel de la Paz. *[N. de la T.]*

[13] Véase Douglas Crimp, «Mourning and Militancy», *October,* 51 (invierno de 1989), 97-107.

[14] Las *die-ins* [«moridas»] consisten en la representación dramática de la muerte por el sida: los participantes se tiran al suelo y se dibuja su silueta con tiza. Queer Nation [Nación Marica] es un grupo de defensa de los derechos de los homosexuales. *[N. de la T.]*

por encima y en contra de su aparente opuesto, la heterosexualidad, esta práctica cultural culmina, paradójicamente, en el debilitamiento del mismo colectivo al que pretende unir. Dicha estrategia no sólo atribuye un estatuto falsamente monolítico a la heterosexualidad, sino que desaprovecha la oportunidad política para atacar la debilidad de la subjetivación heterosexual y refutar la lógica de exclusión mutua que sigue el heterosexismo. Por otra parte, la negación tajante de la interrelación puede constituir un rechazo de la heterosexualidad que hasta cierto punto represente una identificación *con* una heterosexualidad rechazada. Sin embargo, es importante para esta economía la negativa a reconocer una identificación que, por así decir, está ya hecha, una negativa que designa el ámbito de una melancolía específicamente *gay*, de una pérdida que no puede ser reconocida y, por tanto, tampoco llorada. Para que una posición identitaria *gay* o lesbiana pueda mantener una apariencia coherente, la heterosexualidad debe permanecer en ese lugar rechazado y repudiado. Paradójicamente, sus *restos* heterosexuales deben *sustentarse* insistiendo precisamente en la coherencia sin fisuras de la identidad específicamente *gay*. Aquí debería quedar claro que la negativa radical a identificarse sugiere que, a algún nivel, ya se ha producido una identificación, que se ha producido y se ha negado una identificación cuya aparición sintomática es la insistencia en, la sobredeterminación de, la identificación que, por así decir, se lleva puesta sobre el cuerpo visible.

Esto plantea la cuestión política del coste de articular una posición identitaria coherente a partir de la producción, la exclusión y el repudio del ámbito de espectros abyectos que amenaza el ámbito arbitrariamente cerrado de las posiciones de sujeto. Quizás la conexión sólo sea posible si nos arriesgamos a la *incoherencia* de la identidad, un argumento político cercano a la intuición de Leo Bersani de que sólo el sujeto descentrado se halla disponible para desear[15]. Todo lo

---

[15] Leo Bersani, *The Freudian Body: Psychoanalysis and Art,* Nueva York, Columbia University Press, 1986, págs. 64-66, 112-113.

que no puede ser reconocido como identificación constitutiva de una posición de sujeto determinada corre el riesgo, no sólo de ser externalizado de manera degradada, sino reiteradamente repudiado y sometido a una política de negación.

La lógica del repudio que he trazado aquí es en cierto modo una teoría hiperbólica, una lógica de *drag*, por así decir, que exagera la cuestión pero por buenas razones. No hay ningún motivo ineludible para que la identificación se oponga al deseo, o para que el deseo sea avivado por el repudio. Esto es válido tanto para la heterosexualidad como para la homosexualidad, y para las formas de bisexualidad que se consideran compuestos de ambas. En efecto, la presión de este tipo de reglas nos vuelve frágiles, mientras que nos volvemos tanto más dinámicos cuando a la ambivalencia y a la pérdida se les da un lenguaje dramático con que representarlas.

PARA MANTENERLO EN MOVIMIENTO
Comentario sobre «Género melancólico / Identificación rechazada», de Judith Butler

ADAM PHILLIPS

> Los finales de frase y otras pausas sólo llegan cuando se nos agota el tiempo o la esperanza.
>
> CAROLYN CREEDON,
> *The Best American Poetry*

Si es verdad que, como sugiere Freud, el carácter se constituye por identificación —el *yo* se va asemejando a lo que una vez amó—, entonces se acerca a la caricatura, es una imitación de una imitación[1]. Al igual que los artistas a los que Platón quería prohibir, hacemos copias de copias, pero, contrariamente a los artistas de Platón, no disponemos de un original, sino sólo de una sucesión infinita de retratos de alguien que, a todos los efectos y propósitos, no existe. La visión del carácter de Freud es una parodia de la obra de arte platónica; su teoría de que el carácter se forma mediante la identificación ridiculiza la idea de que el carácter pueda ser

[1] Freud, *El «yo» y el «ello»*, en *Obras completas*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, tomo 3, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996.

de algún modo sustantivo. El *yo* siempre se está componiendo para esperar a algún novio. En la medida en que ser es ser como, no puede haber yoes Verdaderos ni identidades troncales de género. Al fin y al cabo, mi sentido de la autenticidad sólo puede provenir de los sentidos de la autenticidad de mi cultura. En este contexto, mi Yo Verdadero puede describirse de manera más precisa como mi Yo (o Yoes) Preferido(s). Yo soy el intérprete de mis preferencias conscientes e inconscientes.

La fase del espejo de Lacan da fe de los estragos causados por las formas miméticas de desarrollo; Mikkel Borch-Jacobsen y Leo Bersani, concretamente, han desenmascarado la violencia y la tautología de la teoría freudiana de la identificación, la implicación mutua y la complicidad que conlleva el ser como[2]. Según muestra el reflexivo ensayo de Judith Butler, este concepto crítico de la identificación es el punto de enlace de una serie de temas conflictivos dentro de la teoría contemporánea; nos invita a preguntarnos para qué utilizamos a otras personas y cuán otras son. De hecho, nos obliga a enfrentar la cuestión que preocupó a Freud y que el psicoanálisis de las relaciones objetales y el psicoanálisis relacional dan por asumida: ¿en qué sentido mantenemos unos con otros eso que gustamos de llamar relaciones?

Cuando Freud propuso que el objeto estaba únicamente «soldado» al instinto, que el compromiso primario lo establecemos con nuestro deseo y no con su objetivo, estaba insinuando que no estamos vinculados unos a otros del modo como nos gusta creer que lo estamos[3]. En *La interpretación de los sueños,* Freud vislumbró el potencial del *yo* para la movilidad promiscua; en concreto, los sueños revelaban que la vida psíquica era asombrosamente móvil y aventurera aun cuando la vida vivida no lo fuese. (Muy pocas personas son

---

[2] Mikkel Borch-Jacobsen, *The Emotional Tie,* Stanford, Stanford University Press, 1993; Leo Bersani, *The Freudian Body.*

[3] Freud, *Tres ensayos para una teoría sexual*, en *Obras completas*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, tomo 2, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996.

activamente bisexuales, y sin embargo todas lo son en términos psíquicos.) Freud tenía que explicar esta disparidad —que no tenemos, por así decir, la valentía de nuestro proceso primario— y encontrar, además, un modo de asentar teóricamente al *yo* fáustico, definiendo sus lealtades aun cuando a veces pareciesen poco fiables. El *yo* parecía desde luego voluble en sus fidelidades, y fue así como, con cierto alivio, Freud se enfocó en el duelo, que parecía mostrar que el *yo* se funda sobre su relación con los otros amados y odiados[4]. El duelo es inmensamente tranquilizador porque nos convence de algo de lo que de otra manera dudaríamos: nuestra vinculación a los demás. La prolongada pena del duelo confirma algo que el psicoanálisis había puesto en entredicho: lo intransigentemente leales que somos hacia las personas a quienes amamos y odiamos. A pesar de la evidencia de los sueños, nuestra capacidad de sustitución infinita es exigua. En este sentido, el duelo ha supuesto un lastre para las posibilidades más radicales del psicoanálisis. Es, por así decir, la roca sobre la que naufraga Prometeo.

En principio sería más exacto decir que lo que, para Freud, constituía y a la vez limitaba la exorbitancia del *yo* era el complejo de Edipo. Pero, tal como ha demostrado Klein, lo que consolida al *yo* es el duelo implícito en el llamado desenlace del complejo de Edipo. Sin un duelo por los objetos primarios no hay modo de escapar del círculo mágico de la familia. Efectivamente, gracias en parte al trabajo de Klein, en la mayoría de las versiones del psicoanálisis el duelo se ha convertido en la base del desarrollo, hasta tal punto que ha alcanzado el estatuto de concepto cuasi-religioso. Los analistas creen en el duelo; si un paciente afirmase, como lo hiciera Emerson, que el duelo es «superficial», se le consideraría «fuera de contacto» con una cosa u otra. Es como si la capacidad de duelo, con todo lo que conlleva, constituyese a la comunidad humana. Y la idea de un mun-

---

[4] Freud, «Duelo y melancolía», en *Obras completas*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, tomo 2, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996.

do sin luto nos parece tan inconcebible como la de un mundo sin castigo.

Creo que, siguiendo en parte estas ideas, Judith Butler intenta utilizar el duelo para darle cierta gravedad, en las dos acepciones del término, a su euforizante noción del género como algo performativo. Lo extraordinario de su ensayo es que consigue hacerlo sin que sus argumentos degeneren en las coercitivas beaterías que las discusiones sobre el duelo suelen provocar. El duelo nos vuelve a todos moralistas. Nunca habrá más identidades de género que las que podamos inventar e interpretar. No deberíamos rendir homenaje a las personas, muchas de ellas psicoanalistas, que, en nombre de la Verdad, o la Salud Psíquica, o la Madurez, intentan limitar el repertorio.

Se ha convertido en tópico, en la teoría si no en la práctica, decir que todas las versiones de la identidad de género son conflictuales y, por tanto, problemáticas. Lo que con su noción de identificación melancólica, de una «cultura de melancolía de género donde la masculinidad y la feminidad emergen como las huellas de un amor no llorado y no llorable», propone Butler es una nueva versión de la vieja pregunta sobre la identidad de género. ¿Por qué los vínculos homosexuales —el mal llamado complejo de Edipo «negativo»— son descritos con aversión, aun si originalmente no fueron experimentados de ese modo? ¿Por qué se niegan estos amores claramente apasionados, por qué se convierten en no llorables, por qué se repudian y luego se castigan al ser observados en otros? De la convincente descripción de Butler queda claro, como mínimo, que la hostilidad culturalmente extendida —tanto inter como intrapsíquicamente— hacia la homosexualidad se basa en la envidia. Si antes del sida, algunos heterosexuales sentían envidia explícita de la promiscuidad de los homosexuales —¿por qué no podemos NOSOTROS ir de clubes?—, ahora es más probable que envidien simplemente la intimidad que algunas personas se sienten libres para desarrollar y satisfacer con personas del mismo sexo. Pero si, como sugiere Butler, la «masculinidad» y la «feminidad» se forman y consolidan mediante identifica-

ciones que se componen en parte de duelo no reconocido, ¿cómo sería vivir en un mundo que reconociese y autorizase este duelo, que nos permitiese, por así decir, el curso completo del luto por las identidades de género no reconocidas o renunciadas? ¿Qué tendría que ocurrir en la llamada comunidad psicoanalítica para que se crease un *ethos* que animase a los pacientes a llorar la pérdida de todas sus identidades de género reprimidas?

Estas preguntas me parecen de sumo interés, siempre y cuando no lleven a una idealización del duelo —su uso como práctica redentora espuria, como especie de sucedáneo contra la represión o las angustias de la incertidumbre. Si, en palabras de Butler, el heterosexual convencido «está sujeto a una doble negación, la de nunca haber amado y la de nunca haber perdido [el vínculo homosexual]», ¿debería convertirse en parte integral del proyecto psicoanalítico analizar o gestionar la invalidación de esta negación cuando el hombre heterosexual afirme que se siente relativamente poco afectado por ello? Personalmente, la total plausibilidad del argumento de Butler me suscita algunos serios dilemas clínicos. Por ejemplo, ¿quién decide lo que constituye un problema para el paciente? ¿Y de acuerdo con qué criterios? La heterosexualidad asumida es tan «problema» como cualquier otra posición asumida (al fin y al cabo, todos los síntomas son estados de convicción). Desde luego, el trabajo de Butler nos recuerda el coste, la pérdida, inherente a todas las identidades de género, por no mencionar el terror que da forma a estas medidas desesperadas. Butler escribe: «No hay ningún motivo ineludible para que la identificación se oponga al deseo, o para que el deseo sea avivado por el repudio.» Pero está claro que, de acuerdo con cierta lógica psicoanalítica, sí hay un motivo ineludible. Según Freud, nos convertimos en aquello que no podemos poseer, y deseamos (y castigamos) lo que nos vemos obligados a negar. Pero ¿por qué tenemos que elegir —¿por qué no podemos hacer ambas cosas y además alguna otra?— y por qué son éstas las opciones?

Éstas son las cuestiones inauguradas por el libro de Butler *Gender Trouble*. La naturaleza esencialmente performativa,

construida, de la identidad de género hace que todas las limitaciones del repertorio parezcan facticias e innecesariamente opresivas. Pero, del mismo modo que toda interpretación *[performance]* está subvencionada por una inhibición en otro lugar, toda identidad, por muy convincente que sea su interpretación, conlleva un sufrimiento. Si la idea de la interpretación libera a la identidad, convirtiéndola en estados de (a veces voluntaria) posibilidad, el duelo remite esas mismas identidades a sus historiales inconscientes, con sus repeticiones y su desperdicio; a esos parámetros que al parecer coartan nuestras opciones. El duelo y la interpretación —y las interpretaciones que constituyen nuestro sentido del duelo—parecen estar productivamente interrelacionados. Sin la idea de la interpretación, el duelo se literaliza como Verdad —nuestro acto más profundo—; sin la idea del duelo, la interpretación se convierte en una exigencia excesiva —finge que no hay inconsciente, y después finge lo que te apetezca. «Creo con toda sinceridad», escribió Valéry, «que si los hombres no fuesen capaces de vivir una serie de vidas además de la suya propia, no podrían vivir su propia vida»[5]. La irónica sinceridad de Valéry —¿desde cuál de sus vidas está hablando?— nos invita, al igual que lo hace Butler, a multiplicar nuestras versiones del yo como por una especie de necesidad psíquica; como si no pudiésemos soportar la pérdida que conlleva el no hacerlo. Pero ¿cuántas vidas puede reconocer o exigir el analista en el paciente, y cuáles son las limitaciones a ese reconocimiento que tan fácilmente se convierte en exigencia?

Naturalmente, en el psicoanálisis no sólo están en juego las identidades de género del paciente. Tanto el analista como el paciente se esfuerzan por sustentar su deseo, y éste depende —tanto inter como intrapsíquicamente— de la diferencia. Siempre tiene que haber algo más, algo lo suficientemente (o aparentemente) otro. El espectro de Afanisis, el concepto reprimido de la muerte del deseo de Jones, habita el proceso. Pero aunque el deseo depende de la diferencia, sólo nos gus-

[5] Citado en S. Dunn, *Walking Light*, Nueva York, Norton, 1993.

tan las diferencias que nos gustan; el conjunto de diferencias deseables o tolerables, de las diferencias sustentadoras del deseo, no es nunca infinito para nadie. El objetivo del psicoanálisis es determinar dónde trazamos las líneas constitutivas. Todos los psicoanalistas son muy conscientes de las limitaciones, las limitaciones inconscientes, de la posibilidad que se denominan síntomas (y desde una perspectiva diferente se denominan complejo de Edipo). Pero claro, lo que es posible en el psicoanálisis, o en cualquier otro campo, está dictado por nuestros paradigmas teóricos, por los lenguajes que elegimos para hablar de nuestra práctica. A pesar de los alardes en sentido contrario —el psicoanálisis como Profesión Imposible y otros por el estilo—, el psicoanálisis será sólo tan difícil como nosotros mismos lo hagamos.

Desde un punto de vista clínico, el inicial voluntarismo político de Butler en *Gender Trouble* hubiese hecho desconfiar a los analistas. Pero a primera vista no existe ninguna razón para que los psicoanalistas apliquen a su práctica menos imaginación de la que les pide Butler en «Género melancólico». El analista que cree en el inconsciente difícilmente puede erigirse en representante de la vida auténtica, aunque el lenguaje que utiliza para hablar de su trabajo esté empapado en la jerga de la autenticidad (integridad, sinceridad, verdad, yo, instinto). Desde una perspectiva clínica, el vocabulario de la interpretación se presta fácilmente a ser rechazado como evasivo, haciendo la vista gorda ante la teatralidad del escenario psicoanalítico. El uso que hace Butler de la identificación devuelve la noción de lo performativo al marco analítico; lo más sorprendente es que ella ha sido capaz de utilizar el duelo para matizar la teatralidad inherente a nuestra construcción de identidades, a nuestra construcción de nosotros mismos mediante la pérdida. Es una suerte que los escritores se interesen en el psicoanálisis porque, al contrario que los analistas, tienen la libertad para idear ideas sin verse constreñidos por el efecto hipnótico de la práctica clínica. Los buenos intérpretes, como los músicos o los deportistas o los analistas, a menudo no son muy aptos para hablar sobre lo que hacen, en parte porque son ellos quienes lo hacen.

Y el hacerlo, al igual que el vivir cualquier vida, implica, claro está, reconocer de un modo u otro que sólo hay dos sexos. Aunque esto por sí mismo no dice nada sobre el repertorio de identidades de género posibles. La lógica del argumento de Butler, el tipo de incoherencia iluminadora que ella encuentra en Freud, le devuelve el sentido de la posibilidad a la práctica analítica. Y, sin embargo, la misma lucidez del ensayo de Butler provoca también otro tipo de reflexión. A veces puede parecer una lástima que sólo haya dos sexos, en gran medida porque utilizamos esta diferencia como paradigma para resolver tantas cosas (las diferencias entre los sexos son, desde luego, más excitantes, o más articulables, que las diferencias entre un cuerpo vivo y un cuerpo muerto). Hay una especie de melancolía intelectual por la pérdida de un tercer sexo que nunca existió y, por tanto, no puede nunca ser llorada; ese tercer sexo irracional que rompería el hechizo (o la lógica) de la dualidad, y que consitituye una de las fantasías formativas reprimidas que el niño/a tiene sobre sí mismo/a. (Existe una relación entre esta solución mágica a la escena primigenia y las fantasías de síntesis y redención.) Lo que Freud llamó proceso primario es, a fin de cuentas, el borrado de la exclusión mutua, una lógica que desafía a la lógica. Parece que esta forma de generosidad (y de radicalismo) no siempre está disponible para los yoes del proceso secundario.

El empezar, como nos vemos obligados a hacer, con dos sexos —descritos como opuestos o alternativas o complementos— nos atrapa en una lógica, en un sistema binario que a menudo parece muy alejado de la experiencia vivida y hablada, y que está íntimamente ligado a los otros pares binarios —adentro/afuera, proceso primario/proceso secundario, sadismo/masoquismo, etc.— que constituyen una parte tan engañosa del lenguaje psicoanalítico. Deberíamos hablar de paradojas y espectros, no de contradicciones y exclusiones mutuas. Todos los niños desean saber, con razón, si existe una posición más allá de la exclusión o la diferencia o la separación —un mundo donde excluir y ser excluido desaparezcan, idea adoptada a otro nivel por el socialismo utópico, el cual aspira a una sociedad sin márgenes y por tanto sin humillación.

Al reflexionar sobre el género, o sobre cualquiera de las llamadas identidades, resulta muy difícil encontrar un cuadro o un cuento que puedan prescindir de la idea de exclusión. Y las descripciones teóricas de Butler reflejan este hecho. Parece haber algo hechizante, por lo menos en la teoría psicoanalítica, en la idea —y la experiencia— del vaciamiento y de los tipos de definición que las nociones del adentro y el afuera nos pueden dar (en la historia relativamente reciente del psicoanálisis, Balint se preguntaba si el pez estaba en el agua o el agua en el pez). Evidentemente, el vocabulario de la diferencia —el instrumento para establecer esas fronteras y límites intra e interpsíquicos que fomenta el psicoanálisis— es, por definición, mucho más amplio que el vocabulario de la mismidad (lo mismo, por supuesto, no es sólo lo idéntico). Podemos hablar de diferencia —en cierto sentido, eso es lo que significa hablar—, pero la mismidad nos enmudece, nos entontece o nos vuelve repetitivos. Y hablar de la homosexualidad exclusivamente en términos de mismidad no hace sino aumentar la confusión. La mismidad, al igual que la diferencia, es una fantasía (motivada), no un hecho natural. El vocabulario de los límites que tanto defiende el psicoanálisis, y que hace posible las nociones de identificación y de duelo, promueve un conjunto específico de premisas sobre lo que es y lo que puede ser una persona. Es el retrato de una persona constituida por el vocabulario de la pureza y la propiedad, lo que con mayor precisión Mary Douglas llamó la pureza y el peligro. A la hora de urdir nuestros relatos sobre el género, puede ser más útil hablar de gradaciones y difuminación que de contornos y siluetas[6]. El vocabulario de la interpretación *[performance]* que utiliza Butler mantiene la definición en movimiento, que es como de todas maneras está. El duelo desacelera las cosas.

[6] Mary Douglas, *Purity and Danger,* Londres, Routledge, 1996. [Trad. cast.: *Pureza y peligro: Análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, trad. Edison Simons, Madrid, Siglo XXI, 2000.]

RÉPLICA AL COMENTARIO DE ADAM PHILLIPS SOBRE «GÉNERO MELANCÓLICO / IDENTIFICACIÓN RECHAZADA»

El oportuno comentario de Adam Phillips confirma que es posible un diálogo, quizás incluso un diálogo psicoanalítico, entre las perspectivas clínica y especulativa sobre cuestiones de género, melancolía y performatividad. Claro que aquí las posiciones no están tan «delimitadas» como suele ocurrir, puesto que Phillips es psicoanalista y también pensador especulativo, y, por consiguiente, continúa la tradición de escritura bidimensional inaugurada por Freud. De hecho, nuestra conversación desmorona y reconfigura lo que de entrada podría parecer una oposición tajante —el analista clínico, por un lado, y la teórica cultural del género, por el otro—, y tanto el contenido de sus afirmaciones como su línea de reflexión me llevan a reconsiderar el planteamiento y el pensamiento oposicionales que, afortunadamente, parecen no sostenerse en este caso. Mi réplica intentará determinar, en primer lugar, si es acertado concebir la melancolía como algo que se opone a la noción de performatividad del género o la atenúa, y, en segundo lugar, si la diferencia sexual es una oposición tan estable como puede parecer.

Phillips sugiere que mi consideración de la incorporación melancólica atenúa el voluntarismo de la postura asociada a

la performatividad del género que ha surgido en la recepción de *Gender Trouble*. Por un lado, parece haber un nudo de duelo repudiado y no resuelto; por el otro, un sujeto autoconsciente que, a la manera sartreana, se crea de nuevo una y otra vez. Pero ¿qué ocurriría si los términos de la oposición no fuesen tan estables como parecen? Consideremos que la ausencia de desenlace en la melancolía está asociada al bloqueo de la agresión hacia el otro perdido, que la idealización del otro que acompaña a la autocensura es precisamente la desviación contra el *yo* de la agresión hacia el otro que se prohíbe expresar de manera directa. La prohibición opera al servicio de la idealización, pero también al servicio de una idealización del duelo como práctica pura o sagrada. Al estarle vedada la expresión agresiva, el melancólico empieza a imitar e incorporar al otro perdido, rechazando la pérdida mediante la estrategia de incorporación, «continuando la disputa» con el otro, sólo que ahora bajo la forma de autocensura intrapsíquica. Pero el proceso no es sólo intrapsíquico, puesto que la expresión de síntomas supone precisamente el retorno de lo que está excluido del proceso de idealización. ¿Qué lugar ocupa el «acto» *[acting out]* en relación con la expresión de síntomas, sobre todo cuando la censura escapa del circuito intrapsíquico para emerger en formas desplazadas y externalizadas? ¿No es este tipo de «acto», que a menudo adopta la forma de pantomima, precisamente el escenario de una agresión que se niega a seguir encerrada en el circuito de la autocensura, una agresión que escapa del circuito sólo para desplomarse, mediante un desplazamiento, sobre los objetos que contienen la resonancia, los restos, del otro perdido? En este sentido, la interpretación que ocasiona la melancolía no es un acto voluntario, sino un acto motivado —en parte— por una agresión no reconocida.

¿Cómo funciona esta descripción en relación con la melancolía de género? Si yo adquiero mi género repudiando mi amor por alguien de mi propio género, entonces ese repudio sobrevive en mi actuación de mi género y ha de leerse como rivalidad, agresión, idealización y melancolía. Si soy una mujer en la medida en que nunca he amado a ninguna, ese

«nunca», ese «ni hablar», encierra tanto agresión como vergüenza, lo cual sugiere que, sea cual sea mi género, me veo amenazada en lo esencial por el retorno de un amor que ese «nunca» defensivo vuelve impensable. Por consiguiente, en mis actos, y también en mis «elecciones», hay algo profundamente no elegido que recorre toda la «interpretación». Aquí es preciso replantear la idea de la performatividad del género en términos psicoanalíticos mediante la noción de «acto», tal como emerge en la articulación de la melancolía y en la respuesta pantomímica a la pérdida por la cual el otro perdido es incorporado en las identificaciones formativas del *yo*.

Phillips hace bien en prevenir a los psicoanalistas contra una idealización del duelo, contra la sacralización del duelo como supremo ritual psicoanalítico. Es como si la práctica psicoanalítica corriese el riesgo de verse afligida por el mismo sufrimiento que se propone conocer. Si las diversas pérdidas que sufrimos son la condición del psicoanálisis como práctica de duelo interminable, el desenlace del duelo se vuelve imposible. Pero ¿cómo podemos romper la influencia del duelo, sino mediante el cultivo de la agresión hacia aquellos instrumentos que la mantienen bajo control a través del duelo? El periodo de duelo se sustenta y se prolonga precisamente mediante la prohibición de expresar agresión hacia lo que se ha perdido, en parte *porque* la persona perdida nos ha abandonado, y en la sacralización del objeto excluimos la posibilidad de enfurecernos contra su abandono. ¿Cuáles son las consecuencias positivas de la actuación mimética cuando opera, dentro de un marco psicoanalítico, para teatralizar una agresión sin consecuencias éticas y para articular, a efectos de autorreflexión y a través de una serie de «actos», la lógica del repudio que los motiva? ¿Podría funcionar esa teatralidad como noción psicoanalítica y ya no sólo como aquello que debe ser corregido o atenuado por el psicoanálisis? ¿No sería éste un modo de contrarrestar la idealización del duelo (en sí misma síntoma de duelo) que condena a los psicoanalistas al austero trabajo del duelo permanente? ¿Hasta qué punto ese efecto de «permanencia» es

resultado de la fuerza misma del repudio, de la agresión al servicio de una ligazón autocensuradora propia de la melancolía?

Phillips plantea otra serie de preguntas, que también parecen operar dentro de cierto marco oposicional que podría ser menos oposicional de lo que en principio parece. Replantea adecuadamente mi interrogante, al preguntar si hay algún motivo ineludible para que la identificación se oponga al deseo o para que el deseo sea avivado por el repudio. Y afirma que dentro del marco psicoanalítico sí hay buenas razones, y que toda posición adoptada y todo deseo determinado conllevan un conflicto psíquico. Esto se debe a que en el camino hacia la formación del *yo* o carácter, o hacia la orientación del deseo en determinada dirección, siempre es preciso sufrir pérdidas, rechazos y sacrificios. Esto parece acertado. Pero quizás se podría desarrollar una tipología del «rechazo» y la «exclusión» que nos ayude a distinguir lo que está rigurosamente repudiado e imposibilitado de lo que ha sido rehusado de manera menos rígida o permanente. Por ejemplo, seguramente se puede explicar la homosexualidad presuponiendo que está enraizada en un repudio inconsciente de la heterosexualidad y, de acuerdo con esta premisa, determinar que la heterosexualidad repudiada es la «verdad» inconsciente de la homosexualidad vivida. Pero ¿es necesaria esa premisa del repudio para explicar la trayectoria de la homosexualidad vivida? ¿Puede haber otras explicaciones igualmente convincentes de las motivaciones inconscientes de la homosexualidad que no asuman quc en su formación interviene el repudio de la heterosexualidad? ¿Y qué pasa con los homosexuales que no se oponen rigurosamente a la heterosexualidad, ni intrapsíquica ni interpsíquicamente, pero que, sin embargo, están bastante determinados en la dirección de su deseo? Quizás la economía del deseo opere siempre mediante rechazos y pérdidas de algún tipo, pero no se trata de una economía estructurada por una lógica de la no-contradicción. ¿No es esta especie de movilidad psíquica postcontradictoria lo que desea el psicoanálisis y lo que Freud buscaba circunscribir al referirse al bisexualismo de la

psique? ¿No indica esta movilidad que, al fin y al cabo, para la supervivencia psíquica no es necesaria una lógica del repudio rigurosamente instituida?

Creo que, tal como acertadamente nos aconseja Phillips, debemos aceptar que no existe ninguna «posición más allá de la exclusión o la diferencia o la separación», ni un «mundo donde excluir y ser excluido desaparezcan». Pero ¿nos obliga ello a aceptar que el «sexo» es una categoría estable o que los objetos de amor homosexual deben desaparecer por la fuerza del repudio y la prohibición? ¿Hasta qué punto debemos identificar esta separación y esta pérdida más generales e inevitables con el repudio del amor homosexual que nos convierte a todos/as en melancólicos/as de género? Está claro que no podemos negar el carácter «dado» de la diferencia sexual, y estoy de acuerdo en que no hay ningún «tercer sexo» que buscar o perseguir. Pero ¿por qué ha de ser la diferencia sexual el *garante* primario de la pérdida en nuestra vida psíquica? ¿Y puede rastrearse toda separación y toda pérdida a esa pérdida del otro sexo que nos estructura y por la cual emergemos en el mundo como seres sexuados concretos?

Quizás podamos trastornar esta premisa si nos tomamos en serio la idea de que el sexo es a la vez dado y alcanzado —dado como aquello que debe (siempre) todavía alcanzarse— y que se alcanza en parte a través de la heterosexualización de los objetivos libidinales. Éste parecía ser el argumento de Freud en los capítulos inaugurales de *Tres ensayos para una teoría sexual*. ¿Hasta qué punto el marco heterosexual del deseo y la pérdida proyecta el problema de la separación y la pérdida ante todo como un problema de diferencia sexual?

Consideremos la siguiente problemática, que no se ajusta del todo al lenguaje de Phillips, pero se acerca a su línea de pensamiento. Si uno/a desea a una mujer, ¿se sigue de ello que está deseando desde una disposición masculina, o esta disposición se atribuye retroactivamente a la posición deseante con el fin de mantener la heterosexualidad como el único modo de concebir la separación u otredad que condi-

ciona el deseo? Porque si esta afirmación fuese cierta, entonces toda mujer que desee a otra mujer la desearía desde una disposición masculina y en ese sentido sería «heterosexual»; curiosamente, sin embargo, si la otra mujer la desease a su vez, la economía se convertiría en propia de la homosexualidad masculina (¡!). ¿No interpreta erróneamente este marco teórico las modalidades de la otredad que persisten dentro de la homosexualidad, reduciendo lo homosexual a la búsqueda de una mismidad que, de hecho, pocas veces se da (o se da con la misma frecuencia en la búsqueda heterosexual)?

¿No constituye esta explicación basada en la disposición masculina un ejemplo de la construcción teórica de la «masculinidad» o el «sexo» masculino que encubre —o repudia— la posibilidad de una terminología distinta que pudiese reconocer un mundo psíquico abundante, poblado de vínculos y pérdidas, pero en última instancia no reducible a una noción dada de diferencia sexual? ¿Hasta qué punto nuestras ideas sobre lo masculino y lo femenino se forman a través de los vínculos perdidos que se dice que ocasionan? ¿Podremos resolver alguna vez definitivamente la cuestión de si la diferencia sexual es el logro de una heterosexualidad melancólica, sacralizada como teoría, o, por el contrario, la condición dada de la pérdida y la vinculación en cualquier conjunto de relaciones humanas? Parece evidente que a veces ocurren ambas cosas, pero que perderíamos una terminología fundamental para comprender la pérdida y sus efectos formativos si asumiésemos de entrada que siempre perdemos sólo al otro sexo, puesto que es igual de frecuente que nos veamos en el dilema melancólico de haber perdido nuestro propio sexo con el fin paradójico de convertirnos en él.

6
Comienzos psíquicos
Melancolía, ambivalencia, cólera

Los conflictos entre el *yo* y el ideal reflejan, pues, en último término, la antítesis de lo real y lo psíquico del mundo exterior y el interior.

FREUD, *El «yo» y el «ello»*

En «Duelo y melancolía», la melancolía parece en principio una forma aberrante de duelo, en la que se niega la pérdida de un objeto (un otro o un ideal) y se rechaza la labor del duelo, entendida como la ruptura del vínculo con aquél a quien se ha perdido. El objeto perdido se conserva mágicamente como parte de la propia vida psíquica. En la melancolía, el mundo social parece eclipsarse y, como resultado, emerge un mundo interno estructurado en torno a la ambivalencia. De entrada no está claro cómo podemos interpretar la melancolía en relación con la vida social[1], concretamente,

[1] Véanse Eric Santner, *Stranded Objects: Mourning, Memory, and Film in Postwar Germany*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, y Alexander y Margarate Mitscherlich, *The Inability to Mourn: Principles of Collective Behavior*, trad. Beverley R. Placzek, Nueva York, Grove

con la regulación social de la vida psíquica. Sin embargo, la descripción de la melancolía es una descripción de cómo se producen los ámbitos psíquico y social en relación uno con el otro. En este sentido, la melancolía nos puede proporcionar algún conocimiento sobre cómo se instituyen y mantienen los límites de lo social, no sólo a expensas de la vida psíquica, sino también encerrando a ésta en distintas formas de ambivalencia melancólica.

Por consiguiente, la melancolía nos lleva de nuevo a la «vuelta» como tropo fundacional en el discurso sobre la psique. En Hegel, la vuelta sobre uno/a mismo/a acaba designando las modalidades de reflexividad ascética y escéptica que marcan la conciencia desventurada; en Nietzsche, la vuelta sobre uno/a mismo/a sugiere una retractación de lo que se ha dicho o hecho, o un repliegue avergonzado ante lo que uno/a ha hecho. En Althusser, la media vuelta del transeúnte en dirección a la voz de la ley es al mismo tiempo reflexiva (el momento en que deviene sujeto con la autoconciencia mediatizada por la ley) y autosubyugadora.

Según la narración que ofrece Freud de la melancolía, el *yo* se «vuelve sobre sí mismo» cuando el amor no consigue encontrar a su objeto y entonces se toma a sí mismo no sólo por objeto de amor, sino también de agresión y odio. Pero ¿quién es este «yo» que se toma a sí mismo por objeto? ¿El que se «toma» y el que es «tomado» son el mismo? Esta aparente reflexividad parece fallar, sin embargo, desde una perspectiva lógica, puesto que no está claro que el *yo* pueda existir con anterioridad a su melancolía. La «vuelta» que marca la respuesta melancólica a la pérdida parece iniciar la duplicación del *yo* como objeto, pues sólo volviéndose sobre sí mismo puede adquirir el estatuto de objeto perceptual. Ade-

---

Press, 1975 [trad. cast.: *Fundamentos del comportamiento colectivo,* trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973]. Véase también, para una explicación feminista que sitúa la melancolía en el contexto de la producción de la diferencia sexual, Juliana Schiesari, *The Gendering of Melancholia: Feminism, Psychoanalysis, and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature,* Ithaca, Cornell University Press, 1992.

más, el vínculo con el objeto, que en la melancolía parece reorientarse al *yo*, experimenta una transformación fundamental en el curso de esta reorientación. No sólo ocurre que en su reorientación del objeto al *yo* el vínculo se transforma de amor en odio, sino que el *yo* es producido como *objeto psíquico;* de hecho, la misma articulación de este espacio psíquico, a veces representado como «interno», depende de esa vuelta melancólica.

El movimiento del objeto al *yo* produce a éste, el cual sustituye al objeto perdido. Esta producción es una generación tropológica y el resultado de la compulsión psíquica a sustituir a los objetos perdidos. Por consiguiente, en la melancolía el *yo* no sólo sustituye al objeto, sino que este acto de sustitución lo *instituye* como respuesta necesaria a la pérdida o como «defensa» contra ella. En la medida en que el *yo* es «el precipitado de los objetos de carga abandonados», constituye la solidificación de una historia de pérdidas, la sedimentación de diversas relaciones de sustitución a través del tiempo, la transformación de una función tropológica en efecto ontológico del yo.

Por otra parte, la sustitución del objeto por el *yo* no funciona del todo. El *yo* es un mal sustituto del objeto perdido, y su incapacidad para sustituirlo de manera satisfactoria (es decir, para superar su condición *de* sustitución) conduce a la ambivalencia característica de la melancolía. El movimiento del objeto al *yo* no puede nunca conseguirse del todo; implica representar al *yo* sobre el modelo del objeto (tal como sugieren los párrafos iniciales de «Introducción al narcisismo»); también conlleva la creencia inconsciente de que el *yo* podría compensar por la pérdida sufrida. En la medida en que el *yo* es incapaz de proporcionar tal compensación, revela las fallas de sus precarios cimientos.

¿Hemos de creer que el *yo* pasa del objeto al *yo*, o que el *yo* vuelve su pasión del objeto *a sí mismo,* igual que se reorientaría un timón? ¿El que vuelve su carga del objeto a sí mismo es el mismo *yo,* o el *yo* se ve modificado en lo esencial al convertirse en objeto de la vuelta? ¿Cuál es el estatuto de la «carga» y el «vínculo»? ¿Aluden a un deseo flotan-

te que se mantiene idéntico independientemente del tipo de objeto al que se dirija? Además de producir al *yo* que en apariencia lo inicia, ¿la vuelta estructura también al vínculo el que supuestamente reorienta?

¿Es siquiera posible una vuelta o reorientación como ésta? La pérdida por la que se pretende compensar no es superada y el objeto no es restaurado; por el contrario, la pérdida se convierte en condición opaca de la emergencia del *yo*, es una pérdida que lo habita de manera constitutiva y reconocible desde el principio. Freud señala que, en el duelo, al objeto se le «comunica» su pérdida o muerte, pero se deduce que en la melancolía no es posible tal comunicación[2]. La melancolía es precisamente el efecto de una pérdida que no puede ser reconocida. Al tratarse de una pérdida anterior al habla y la comunicación, es también la condición que limita su posibilidad: un retraimiento o retracción del habla que hace posible el habla. En este sentido, la melancolía hace posible el duelo, como llegó a reconocer Freud en *El «yo» y el «ello»*.

La incapacidad para comunicar la pérdida significa que ésta es «retraída» al *yo* o «absorbida» por el *yo*. Evidentemente, el *yo* no acoge al objeto dentro de sí de manera literal, como si fuese una especie de refugio anterior a su melancolía. Los discursos psicológicos que presumen la estabilidad topográfica del «mundo interno» y sus diversas «partes» pasan por alto la idea fundamental de que es precisamente la melancolía lo que interioriza a la psique, es decir, lo que hace posible referirse a ella mediante tropos topográficos. El paso del objeto al *yo* es el movimiento que hace posible la distinción entre ambos, que marca la división, la separación o la pérdida que para empezar forma al *yo*. En este sentido, el paso del objeto al *yo* no es capaz de sustituir exitosamente al primero por el segundo, pero sí de marcar y perpetuar la

---

[2] Sigmund Freud, «Duelo y melancolía», en *Obras completas*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, tomo 2, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, pág. 2100.

división entre ambos. La vuelta produce, pues, la línea divisoria entre el *yo* y el objeto, entre los mundos interno y externo que parece presuponer.

Si un *yo* preconstituido fuese capaz de realizar una vuelta de este tipo de un objeto a sí mismo, entonces tendría que desplazarse de una realidad externa preconstituida a una interna. Pero esta descripción no daría cuenta de la división entre lo interno y externo en que se basa. De hecho, no está claro que podamos concebir esta división fuera del contexto de la melancolía. En lo que sigue, espero poder clarificar el modo como la melancolía conlleva la producción de un mundo interno y un conjunto topográfico de ficciones estructuradoras de la psique. Si la vuelta melancólica es el mecanismo por el cual se instituye la distinción entre los mundos interno y externo, entonces la melancolía inicia un límite variable entre lo psíquico y lo social, un límite que, como espero poder demostrar, distribuye y regula el ámbito psíquico en relación con las normas imperantes de regulación social.

Decir que el amor o el deseo o el vínculo libidinal se toman *a sí mismos* por objeto, y utilizar para ello la figura de la vuelta, apunta nuevamente a los comienzos tropológicos de la formación del sujeto. El ensayo de Freud asume que primero existe el amor al objeto y que la melancolía emerge sólo después de su pérdida. Sin embargo, si analizamos el ensayo con atención, queda claro que no puede haber un *yo* sin melancolía, que la pérdida del *yo* es constitutiva. La gramática narrativa que habría de dar cuenta de esta relación está confundida desde el principio.

La melancolía no designa un proceso psíquico que pueda relatarse con un esquema explicativo adecuado, sino que tiende a confundir cualquier explicación de proceso psíquico que se nos pueda ocurrir. Y ello se debe claramente a que los tropos de internalidad con los cuales podemos referirnos a la psique son ellos mismos efectos de una condición melancólica. La melancolía produce una serie de tropos espacializadores de la vida psíquica, domicilios de preservación y refugio, campos de lucha y persecución. Estos tropos no «explican» la melancolía, sino que constituyen algunos de sus efectos

discursivos fabulosos[3]. De un modo que recuerda la descripción nietzscheana de la fabricación de la conciencia, Freud define ésta como una instancia o «institución» producida y mantenida por la melancolía.

Aunque en el ensayo citado Freud pretende distinguir entre duelo y melancolía, las descripciones de uno y otra se solapan constantemente. Por ejemplo, empieza su descripción señalando que el duelo puede ser una «reacción a la pérdida de un ser amado o de una abstracción equivalente: la patria, la libertad, el ideal, etc.» (2091). En un principio, el duelo parece tener dos formas: en una se ha perdido a alguien, a alguien real, y en la otra lo que se pierde en el alguien real es ideal, es decir, se trata de la pérdida de un ideal. Conforme avanza el ensayo, parece que la pérdida del ideal, «la pérdida de naturaleza más ideal», es correlativa de la melancolía. Sin embargo, ya en el duelo la pérdida puede ser de una abstracción o un ideal que haya ocupado el lugar de la persona perdida. Unos párrafos más adelante, señala que la melancolía puede ser también «una reacción a la pérdida de un objeto amado» y que «cuando las causas estimulantes son diferentes [a las del duelo], observamos que la pérdida es de naturaleza más ideal». Si uno/a hace duelo por la pérdida de un ideal, y ese ideal puede sustituir a una persona a quien se ha perdido, o cuyo amor se cree haber perdido, entonces no tiene sentido afirmar que la melancolía se distingue por ser una

---

[3] En este caso, el penetrante análisis de Melanie Klein sobre la relación de la melancolía con la paranoia y los estados maniaco-depresivos no está suficientemente desarrollado. Su teoría tiende a basarse en tropos de internalidad, pero no se pregunta si estos tropos pueden ser efectos de la misma melancolía que pretenden explicar. Véanse «A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States» (1935) y «Mourning and Its Relation to Manic-Depressive States» (1935), en *The Selected Melanie Klein*, ed. Juliet Mitchell, Londres, Penguin, 1986 [trad. cast.: *Obras completas*, trad. Arminda Aberastury, Barcelona, Paidós, 1990]. Para un excelente ensayo sobre Klein y el carácter primario de la agresión, véase Jacqueline Rose, «Negativity in the Work of Melanie Klein», en *Why War? – Psychoanalysis, Politics, and the Return to Melanie Klein*, Oxford, Basil Blackwell, 1993, págs. 137-190.

pérdida de «naturaleza más ideal». Y sin embargo, encontramos otra distinción entre ambos cuando, en relación con el duelo, Freud afirma que el ideal puede haber sustituido a la persona y, en referencia a la melancolía, que el melancólico «sabe a quién ha perdido pero no lo *que* con él ha perdido». En la melancolía, el ideal que representa la persona parece impenetrable; en el duelo, la persona o el ideal que la sustituye y que presumiblemente hace que esté perdida es impenetrable.

Freud dice que la melancolía se asocia con «una pérdida de objeto sustraída a la conciencia», pero, en la medida en que se asocia con ideales y abstracciones sustitutivos tales como «patria y libertad», está claro que también el duelo está constituido por la pérdida del objeto, una doble pérdida que incluye el ideal sustitutivo y a la persona. Mientras que en la melancolía el ideal se halla oculto y uno/a no sabe qué es lo que ha perdido «con» la persona perdida, en el duelo se corre el riesgo de no saber a quién se ha perdido «con» la pérdida del ideal.

Más adelante en el ensayo, Freud especifica los sistemas psíquicos en los que se desarrolla la melancolía y lo que significa que ésta se asocie con «una pérdida de objeto sustraída a la conciencia». Señala que «la presentación (de cosa) *[Dingvorstellung]* inconsciente del objeto es abandonada por la libido» (2099)[4]. La «presentación de cosa» del objeto no es el objeto mismo, sino una huella cargada que es ya un sustituto y un derivado del objeto. En el duelo, las huellas del objeto, sus numerosos «puntos de enlace», se van venciendo paulatinamente a través del tiempo. En la melancolía, la am-

[4] Aquí Freud sustituye el término *Sachvorstellung*, utilizado en el ensayo «El inconsciente», por *Dingvorstellung*. En su *Standard Edition*, James Strachey señala que *Dingvorstellung* aparece en *La interpretación de los sueños* en el contexto del análisis de los chistes. La distinción entre ambos términos es la que existe entre una presentación con palabras y una presentación de la cosa. Strachey explica que esta última consiste en «la carga, si no de las imágenes mnémicas directas de la cosa, al menos de las huellas mnémicas más remotas derivadas de ellas» *(ibíd.)*.

bivalencia hacia el objeto hace imposible este desligamiento progresivo del vínculo libidinal. Por el contrario, «trábanse... infinitos combates aislados en derredor del objeto, combates en los que el odio y el amor luchan entre sí; el primero, para desligar a la libido del objeto, y el segundo, para evitarlo». Este extraño campo de batalla se encuentra, según Freud, en «el reino de las huellas mnémicas de *cosas*».

La ambivalencia puede ser un rasgo característico de todos los vínculos amorosos que establece un *yo* concreto, o puede «proceder de los sucesos, que traen consigo la amenaza de la pérdida del objeto» (2099). Este último comentario sugiere, sin embargo, que *la ambivalencia bien podría ser el resultado de la pérdida*, que, como parte del proceso de desligarse del objeto, su pérdida generaría ambivalencia hacia él[5]. En este caso, la melancolía, que se define como una reacción ambivalente a la pérdida, sería entonces coextensiva a ésta, con lo cual el duelo quedaría subsumido en la melancolía. La afirmación de Freud según la cual la melancolía surge de «una pérdida de objeto sustraída a la conciencia» queda, por tanto, especificada en relación con la ambivalencia: «la totalidad de estos combates, provocados por la ambivalencia, queda sustraída a la conciencia hasta que acaece el desenlace característico de la melancolía». La ambivalencia permanece *entzogen* —sustraída—, sólo para adoptar una forma concreta en la melancolía, donde a diferentes aspectos de la psique se les otorgan posiciones opuestas dentro de la relación de ambivalencia. Freud define la articulación psíquica de la ambivalencia como un «conflicto entre una parte del *yo* y la instancia crítica», lo cual explica la forma-

[5] Freud reconoce esto anteriormente en el ensayo, cuando señala que «La pérdida de objeto erótico constituye una excelente ocasión para hacer surgir la ambivalencia de las relaciones amorosas» (2096). Hacia el final del ensayo, Freud destaca una analogía esencial entre el duelo y la melancolía: el duelo impulsa al *yo* a separarse del objeto perdido con el fin de poder seguir viviendo, y la melancolía disminuye, «mediante cada uno de los combates provocados por la ambivalencia, la fijación de la libido al objeto, desvalorizándolo» (2100).

ción del *super-yo* en su relación crítica con el *yo*. La ambivalencia precede, por tanto, a la topografía psíquica del *super-yo/yo;* su articulación psíquica se presenta como la condición de posibilidad de esa misma topografía. Por consiguiente, si la ambivalencia que supuestamente distingue a la melancolía es lo que luego —después de un periodo durante el cual está sustraída a la conciencia— se articula como *yo* y *super-yo*, no tiene sentido recurrir a esa topografía para *explicar* la melancolía. La topografía interna que en parte explica a la melancolía es en realidad efecto de ella. Walter Benjamin señala que la melancolía espacializa, y que su tentativa de invertir o suspender el tiempo produce «paisajes» como efecto de firma[6]. La topografía freudiana ocasionada por la melancolía podría leerse productivamente como uno de estos paisajes espacializados de la mente.

La ambivalencia que se sustrae a la conciencia permanece sustraída «hasta que acaece el desenlace característico de la melancolía» (2110; «bis nicht der für die Melancholie charakteristische Ausgang eingetreten ist» [211]). ¿En qué consiste esta «salida» *[Ausgang]* o «punto de partida» de la melancolía? Freud escribe: «Este desenlace consiste, como sabemos, en que la carga de libido amenazada abandona por fin el objeto; pero sólo para retraerse a aquel punto del *yo* del que había emanado.» Una traducción más precisa aclararía que la melancolía es un intento de sustituir esa carga por el *yo*, lo que implica el retorno de la primera a su punto de origen: la carga amenazada es abandonada, pero sólo *para retrotraerse al lugar del yo* («aber nur, um sich auf die Stelle des Ichs... zurückzuziehen»), el lugar del que ha partido el vínculo amenazado («von der sie ausgegangen war»).

En la melancolía, la carga compromete a la reflexividad consigo misma («um sich auf die Stelle des Ichs... zurückzu-

[6] Walter Benjamin, *The Origin of the German Tragic Drama*, trad. John Osborne, Londres, NLB, 1977, págs. 92-97 [trad. cast.: *El origen del drama barroco alemán*, trad. José Muñoz Millares, Madrid, Taurus, 1990].

ziehen») y, más concretamente, retrocede y se retrotrae al lugar de su propia partida o salida. Este «lugar» del *yo* no es exactamente lo mismo que el *yo*, sino que parece representar un punto de partida, un *Ausgangpunkt*, para la libido, así como el punto melancólico de su retorno. En el retorno de la libido al punto de partida, que es un lugar del *yo*, se produce una circunscripción melancólica de la libido.

Este retorno es descrito como retraimiento, retroceso o retrotracción *(zurückziehung)*, pero también, en la siguiente línea, como huida: «Die Liebe hat sich so durch ihre Flucht ins Ich der Aufhebung entzogen» (210)[7]. Aunque esta frase se suele traducir, de manera infame, como «El amor elude de este modo la extinción, huyendo hacia el *yo*» (2100)[8], no es del todo correcto el sentido de eludir la extinción. La palabra *entzogen*, por ejemplo, se tradujo anteriormente como «sustraído» o «retraído», y *Aufhebung* tiene unos significados sumamente ambiguos desde su circulación en el discurso hegeliano: cancelación, pero no propiamente extinción; suspensión, preservación y superación. Mediante su huida hacia el *yo*, o en el *yo*, el amor se ha sustraído o arrebatado su propia superación, ha sustraído una transformación, la ha convertido en psíquica. Aquí no se trata de que el amor «eluda una extinción» exigida desde fuera; más bien, el amor mismo sustrae o arrebata la destrucción del objeto, la adopta como parte de su propia destructividad. En lugar de romper con el objeto o transformarlo mediante el duelo, esta *Aufhebung* —este movimiento activo, negador y transformador— es acogida en el *yo*. La «huida» del amor hacia el *yo* es un intento de almacenar la *Aufhebung* dentro, de retraerla de la realidad externa e instituir una topografía interna donde la ambivalencia pueda recibir una articulación modificada. El

[7] Sigmund Freud, «Trauer und Melancholie», en *Psychologie des Unbewussten, Studienausgabe,* Frankfurt, S. Fischer, 1982, págs. 193-212.

[8] La edición de Biblioteca Nueva lo traduce como «refugiándose en el *yo*», y no «huyendo hacia el *yo*», pero me ciño, en lo que sigue, a la traducción de Butler. *[N. de la T.]*

retraimiento de la ambivalencia produce, pues, la posibilidad de una transformación psíquica, de hecho, una invención de topografía psíquica.

Esta huida y retraimiento se describe en la siguiente línea como regresión[9], una regresión que hace posible la representación consciente de la melancolía: «Después de esta regresión de la libido puede hacerse consciente el proceso, *y se representa a la conciencia como un conflicto entre una parte del* yo *y la instancia crítica* [und repräsentiert sich dem Bewusstsein als ein Konflikt zwischen einem Teil des Ichs und der kristischen Instanz; las cursivas son mías]».

Aunque podría esperarse que la regresión de la libido, su sustracción a la conciencia (así como la de la ambivalencia), supusiese el fracaso de su articulación, parece ser que ocurre lo contrario. La melancolía sólo puede adoptar forma consciente a condición de ese retraimiento. El retraimiento o la regresión de la libido se le representa a la conciencia como un conflicto entre distintas partes del *yo;* de hecho, el *yo* acaba representándose como dividido en partes sólo si ha tenido lugar ese retraimiento o regresión. Si la melancolía constituye el retraimiento o la regresión de la ambivalencia, y la ambivalencia se vuelve consciente al ser representada como partes del *yo* en oposición, y dicha representación se vuelve posible sólo a condición de ese retraimiento, de ello se sigue que la prefiguración de la distinción topográfica entre *yo* y *super-yo* depende ella misma de la melancolía. La melancolía produce la posibilidad de representación de la vida psíquica. La *Aufhebung* que se sustrae —y que podría haber significado la superación de la pérdida mediante la vinculación a un objeto sustitutivo— es una *Aufhebung* que reemerge dentro de la representación y, en tanto que representación, una cancelación y una preservación del objeto, un conjunto de «huellas verbales» (para usar el término freudiano) que se convierte en la representación psicoanalítica de la vida psíquica.

---

[9] La edición de Biblioteca Nueva habla de *represión*, no de *regresión*. Me ciño, sin embargo, al término de Butler aquí y en el siguiente párrafo. *[N. de la T.]*

¿Hasta qué punto la melancolía representa, mediante la invención de topografías psíquicas, una ambivalencia de otra manera irrepresentable? La representación misma está íntimamente ligada a la melancolía, es decir, la tentativa de representar que se halla a una distancia infinita de su objeto. Más concretamente, la melancolía proporciona la condición de posibilidad para la articulación de topografías psíquicas, del *yo* en su relación constitutiva con el *super-yo* y, por tanto, del *yo* mismo. Aunque se dice que el *yo* es el punto de partida para una libido que posteriormente se retrae al *yo*, ahora parece que sólo a condición de ese retraimiento puede el *yo* emerger como objeto para la conciencia, como algo susceptible de ser representado, ya sea como punto de partida o lugar de regreso. De hecho, la frase «retraído al *yo*» es el resultado retroactivo del proceso melancólico que pretende describir. Por consiguiente, en rigor no describe un proceso psíquico preconstituido, sino que emerge de manera tardía como representación condicionada por el retraimiento melancólico.

Esta última idea nos lleva a cuestionar el estatuto de las topografías psíquicas que predominan en este y otros ensayos de Freud. Aunque sería de esperar que pudiésemos leer estas topografías como aparato explicativo del psicoanálisis y no, por así decir, como uno de sus síntomas textualizados, Freud sugiere que la misma distinción entre el *yo* y el *super-yo* puede rastrearse en una ambivalencia que primero se sustrae a la conciencia y luego reemerge como topografía psíquica en la cual la «instancia crítica» se disocia del *yo*. De modo análogo, en su análisis de las autocensuras del *super-yo* se refiere reveladoramente a la conciencia como una «de las grandes instituciones del *yo*».

Explotando claramente la metáfora de un ámbito de poder socialmente construido, la referencia de Freud a la conciencia como perteneciente a «las grandes instituciones del *yo [Ichinstituzionen]*» (2094) indica no sólo que la conciencia es instituida, producida y mantenida dentro de una organización estatal más amplia, sino que es posible acceder al *yo* y sus diversas partes mediante un lenguaje meta-

fórico que atribuye contenido y estructura social a esos fenómenos presuntamente psíquicos. Aunque Freud comienza su ensayo insistiendo en la indiscutida «naturaleza psicógena» (2091) de la melancolía y el duelo, también ofrece metáforas sociales que no sólo rigen las descripciones topográficas del funcionamiento de la melancolía, sino que implícitamente desmienten su propia pretensión de ofrecer una explicación específicamente psicogénica de estos estados psíquicos. Freud describe «una parte del *yo* [que] se sitúa enfrente de la otra y la valora críticamente, como si la tomara por objeto». Habla de una instancia crítica que se disocia *[abgespalten]* del *yo*, lo cual sugiere que en algún estado anterior esta facultad crítica todavía no estaba separada. El mecanismo exacto por el cual se produce la disociación del *yo* en partes parece ser un componente de la extraña y fabulosa escena iniciada por la melancolía, el retraimiento de la carga del objeto al *yo* y la posterior emergencia de una representación de la psique en términos de disociaciones y partes que articulan una ambivalencia y un antagonismo internos. ¿No es sintomática esta topografía de lo mismo que se propone explicar? ¿De qué otro modo se puede explicar la interiorización de la psique y su expresión aquí como escena de partición y confrontación? ¿Existe un texto social implícito en esta versión topográfica de la vida psíquica, la cual instala el antagonismo (la amenaza del juicio) como necesidad estructural del modelo topográfico y es resultado de la melancolía y el retraimiento del vínculo?

La melancolía describe el proceso por el cual se pierde un objeto originalmente externo, o un ideal, y la negativa a romper la vinculación a este objeto o ideal conduce al retraimiento del objeto al *yo*, a la sustitución del objeto por el *yo* y al establecimiento de un mundo interior donde una instancia crítica se disocia del *yo* y pasa a tomarlo por objeto. En un pasaje muy conocido, Freud deja claro que las acusaciones que la instancia crítica lanza contra el *yo* resultan muy parecidas a las acusaciones que el *yo* hubiese lanzado contra el objeto o el ideal. Por consiguiente, el *yo* acoge tanto el amor como la cólera hacia el objeto. La melancolía parece

ser un proceso de internalización, y sus efectos podrían interpretarse como un estado psíquico que efectivamente ha reemplazado al mundo en el que habita. El efecto de la melancolía parece ser, entonces, la pérdida del mundo social, la sustitución de las relaciones externas entre actores sociales por partes y antagonismos psíquicos: «se transformó la pérdida del objeto en una pérdida del *yo*, y el conflicto entre el *yo* y la persona amada, en una disociación entre la actividad crítica del *yo* y el *yo* modificado por la identificación» (2095).

El objeto se pierde y el *yo* lo retrae a sí mismo. El «objeto» así retraído es ya mágico, una huella de algún tipo, un representante del objeto, pero no el objeto mismo, el cual, a fin de cuentas, ya no está. El *yo* al que se «trae» este residuo no es propiamente un refugio para partes de objeto perdidas, aunque a veces sea descrito de ese modo. El *yo* resulta «modificado por la identificación», es decir, modificado en virtud de la absorción del objeto o la retrotracción de su carga a sí mismo. Sin embargo, el «precio» de esta identificación es que el *yo* se disocia en la instancia crítica y el *yo*, el cual se convierte en objeto de crítica y juicio. Por consiguiente, la relación con el objeto reaparece «en» el *yo*, no simplemente como un acontecimiento mental o una representación singular, sino como una escena de autocensura que reconfigura la topografía del *yo*, como una fantasía de partición y juicio internos que acaba estructurando la representación de la vida psíquica a secas. El *yo* ocupa ahora el lugar del objeto, y la instancia crítica acaba representando la cólera no reconocida por el *yo* y reificada como instancia psíquica independiente de él. La cólera y el vínculo implícito en ella se «vuelven contra» el *yo*, pero ¿desde dónde?

Sin embargo, ciertos rasgos socialmente identificables del melancólico, incluida la «comunicabilidad», sugieren que la melancolía no es un estado psíquico asocial. De hecho, la melancolía se desarrolla conforme el mundo social va siendo eclipsado por el psíquico, conforme tiene lugar cierta transferencia de la vinculación desde los objetos al *yo*, no sin que se produzca una contaminación del ámbito psíquico por

el ámbito social que se abandona. Freud sugiere otro tanto cuando explica que el otro perdido no es simplemente traído al *yo*, como podría acogerse a un perro extraviado. El acto de internalización (que debe verse como fantasía más que como proceso)[10] transforma al objeto (incluso podríamos usar el término *Aufhebung* para esta transformación); el otro es acogido y transformado en un *yo*, pero un *yo* que debe ser vilipendiado, con lo cual se forma y también se fortalece la «instancia [crítica] a la que damos corrientemente el nombre de *conciencia*». Se produce una forma de reflexividad moral por la cual el *yo* se disocia para ofrecer una perspectiva interna desde la cual juzgarse a sí mismo. La relación reflexiva por la cual el *yo* se convierte en objeto para sí mismo resulta ser una relación retraída y transformada *(entzogen* y *aufgehoben)* con el otro perdido; en este sentido, la reflexividad parece depender del funcionamiento anterior de la melancolía. Por otra parte, el *yo* también es representado como si tuviese una *voz* en este proceso, y en la melancolía parece imperativo que la autocensura se exprese en voz alta, no sólo para uno/a mismo/a, sino en presencia de otros. Las autoacusaciones del *yo* no son simplemente la imitación de las acusaciones que el otro perdido alguna vez lanzó contra él, como se suele asumir; más bien, son acusaciones lanzadas contra el otro que ahora se vuelven contra el *yo*.

Antes de considerar con más detenimiento lo que significa que algo «se vuelva contra sí mismo» de esta manera, sería conveniente señalar que la forma psíquica de reflexividad que desarrolla la melancolía lleva dentro la huella del otro como socialidad disimulada, y que la interpretación *[performance]* de la melancolía como expresión impúdica de autocensura delante de otras personas supone un desvío que la

[10] Véase Roy Schaefer, *A New Language for Psychoanalysis*, New Haven, Yale University Press, 1976, pág. 177. Para una visión de la fantasía que opera dentro de la melancolía, véase el capítulo 1 de Nicolas Abraham y Maria Torok, *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis*, trad. y ed. Nicholas T. Rand, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

religa con su socialidad perdida o retraída. En la melancolía, no sólo se pierde para la conciencia la pérdida de un otro o un ideal, sino que se pierde también el mundo social que la hizo posible. El melancólico no solamente sustrae el objeto perdido a la conciencia, sino que también retrae a la psique una configuración del mundo social. El *yo* se convierte en «estado político» y la conciencia en una de sus «grandes instituciones», precisamente porque la vida psíquica retrae a sí misma un mundo social en una tentativa de anular las pérdidas exigidas por el mundo. Dentro de la melancolía, la psique se convierte en el *topos* donde no hay pérdida ni tampoco negación. La melancolía se niega a reconocer la pérdida y, en este sentido, «preserva» a sus objetos perdidos como efectos psíquicos.

Freud destaca la conducta social del melancólico, poniendo de relieve su exhibicionismo impúdico: «el enfermo melancólico no se conduce... como un individuo normal, agobiado por los remordimientos. Carece, en efecto, de todo pudor frente a los demás... observamos el carácter contrario, o sea el deseo de comunicar a todo el mundo sus propios defectos, como si en este rebajamiento hallara una satisfacción» (2093). El melancólico mantiene una relación indirecta y desviada con la socialidad de la que se ha retraído. *Hubiera* censurado al otro perdido si hubiese podido —por irse, ya que no por otra razón. Para cumplir un deseo cuya forma, el pluscuamperfecto de subjuntivo, excluye tal cumplimiento, el melancólico busca no sólo revertir el tiempo, restableciendo el pasado imaginario como presente, sino ocupar todas las posiciones para impedir así la pérdida del destinatario. El melancólico hubiera *dicho algo* si hubiese podido, pero no lo hizo, y ahora cree en el poder sustentador de la voz. En vano dice ahora lo que hubiese dicho, dirigido sólo a sí mismo, como alguien que está ya disociado de sí mismo, pero cuyo poder de autoinvocación depende de la pérdida de sí. El melancólico cava, pues, en dirección contraria al lugar donde podría encontrar una huella más fresca del otro perdido, esforzándose por resolver la pérdida mediante sustituciones psíquicas e intensificando la pérdida

conforme lo hace. La melancolía, que es un fracaso de la invocación, un fracaso para sustentar al otro mediante la voz que lo invoca, emerge como forma compensatoria de narcisismo negativo: yo me vilipendio a mí mismo/a y rehabilito al otro bajo la forma de mi propia ambivalencia interna. Me niego a hablar con o del otro, pero hablo voluminosamente sobre mí mismo/a, dejando una huella refractada de lo que no dije a o sobre el otro. Mientras más fuerte es la inhibición de la expresión, más fuerte es la expresión de la conciencia.

¿Cómo podemos reconectar este problema de la pérdida inconsciente, de la pérdida rechazada que caracteriza a la melancolía, con el problema de la relación entre lo psíquico y lo social? Freud nos dice que, en el duelo, no hay nada en la pérdida que sea inconsciente. En la melancolía, en cambio, según sostiene, «la pérdida de objeto es sustraída a la conciencia»: no sólo se ha perdido el objeto, sino que se ha perdido la pérdida misma, sustraída y preservada en el tiempo suspendido de la vida psíquica. En otras palabras, según el melancólico, «No he perdido nada».

El carácter indecible e irrepresentable de la pérdida se traduce directamente en una intensificación de la conciencia. Aunque podríamos esperar que ésta oscilase de acuerdo con la fuerza de las prohibiciones impuestas desde fuera, parece que su fuerza depende en mayor medida del reclutamiento de la agresión al servicio de la negativa a reconocer la pérdida que ya se ha producido, la negativa a perder un tiempo que ya se ha ido. Curiosamente, el moralismo de la psique parece ser un índice de su propio duelo coartado y su cólera ilegible. Por consiguiente, si hemos de restablecer la relación entre melancolía y vida social, no debemos medirla considerando las autoacusaciones de la conciencia como internalizaciones miméticas de las censuras lanzadas por las instancias sociales del juicio y la prohibición. Por el contrario, existen formas de poder social que regulan las pérdidas que pueden ser o no ser lloradas; el repudio social del duelo podría ser lo que alimenta la violencia interna de la conciencia.

Aunque el poder social regula las pérdidas que pueden ser lloradas, no siempre resulta tan eficaz como pretende. La

pérdida no puede ser negada del todo, pero tampoco aparece de tal manera que pueda ser afirmada directamente. Los «plantos» del melancólico se dirigen siempre en la dirección errónea, pero de este error puede surgir un texto político naciente. La prohibición del duelo se registra como pérdida de habla para su destinatario. El dolor de la pérdida se «atribuye» a quien la sufre, y en ese momento la pérdida se percibe como una falta o injuria que merece reparación; se busca reparación por los daños infligidos a uno/a mismo/a, pero sólo en uno/a mismo/a.

La violencia de la regulación social no se manifiesta en su acción unilateral, sino en el tortuoso camino por el cual la psique se acusa de su propia inutilidad. Se trata, sin duda, de un extraño y opaco síntoma de duelo no resuelto. ¿Por qué la retracción del otro perdido al *yo*, la negativa a reconocer la pérdida, culmina en una pérdida del *yo?* ¿La pérdida se resitúa de un modo que invalida al *yo* con el fin de salvar psíquicamente al objeto? La disminución de autoestimación que distingue a la melancolía del duelo parece ser el resultado de los prodigiosos esfuerzos de la instancia crítica por privar al *yo* de su estimación. Pero podría decirse también que el problema de la alta o baja autoestimación no existe con anterioridad a la operación de esta instancia crítica, que no existe una «estimación» que pertenezca al *yo* con anterioridad a su división en *yo* y *super-yo*. Antes de la intervención de la instancia crítica sería difícil medir al *yo* con relación a un ideal, pues este juicio presupone la existencia de una instancia crítica que puede aprobar o desaprobar el estado moral del *yo*. En este sentido, parece que la autoestimación es producida por la misma instancia crítica que potencialmente la destruye.

Freud se refiere a esta reubicación de la pérdida dentro del *yo* cuando describe a éste como empobrecido, como habiéndose vuelto pobre, y señala que «se transformó la pérdida del objeto en una pérdida del *yo*» (2095). Esta pérdida que tiene lugar en el *yo* parece ser la pérdida de un ideal de sí mismo y, en trabajos posteriores, Freud especifica que los juicios de la conciencia operan de tal manera que el *super-yo*

mide al *yo* con relación al «ideal del *yo*». El *yo* se ve empobrecido en comparación con este ideal, y la «pérdida» que sufre es una pérdida de común medida entre él mismo y el ideal con relación al cual es juzgado. ¿De dónde surge este ideal? ¿Es fabricado arbitrariamente por el *yo*, o este tipo de ideales conservan huellas de la regulación y la normatividad sociales? Freud señala que la melancolía es una respuesta, no sólo a la muerte, sino a otros tipos de pérdidas, incluyendo «situaciones de ofensa... y desengaño» (2096). Y cuando plantea la idea de que tanto el duelo como la melancolía pueden ser respuestas a la pérdida de un ideal tal como «patria» o «libertad», sus ejemplos dejan claro que dichos ideales tienen un carácter social.

Los ideales con relación a los cuales el *yo* se juzga a sí mismo son claramente aquéllos en los que será considerado deficiente. El melancólico siente envidia al compararse con dichos ideales sociales. Y aunque éstos constituyen la santificación psíquica de objetos o ideales antes externos, son también, al parecer, un blanco de agresión. De hecho, podríamos preguntarnos si las circunstancias bajo las cuales el *yo* es, por así decir, censurado por el ideal, no son en realidad la inversión de circunstancias previas en las cuales, de haber podido, el *yo* hubiese censurado el ideal. ¿Podríamos ver la violencia psíquica de la conciencia como una condena refractada de las formas sociales que han convertido ciertos tipos de pérdidas en no llorables?

La pérdida dentro del mundo que no puede ser comunicada genera cólera y ambivalencia y se convierte en una pérdida «en» el *yo* que no tiene nombre, es difusa y provoca rituales públicos de autocensura. A propósito del duelo, Freud señala que «mueve al *yo* a renunciar al objeto, *comunicándole* su muerte» (2100; las cursivas son mías). De ello se seguiría que la melancolía se niega a hacer tal declaración, que rehúsa el habla, suspendiendo el «veredicto [de realidad] de que dicho objeto no existe ya» (2098). Sin embargo, sabemos que el melancólico es también «comunicativo», lo cual sugiere que su habla no es ni veredictiva ni declarativa (asertórica), sino inevitablemente indirecta y tortuosa. Lo que el

melancólico no puede comunicar es, sin embargo, lo que rige el habla melancólica: una indecibilidad que organiza el ámbito de lo decible.

«La inhibición melancólica nos produce una impresión enigmática, pues *no podemos averiguar qué es* lo que absorbe tan por completo al enfermo» (2092-2093; las cursivas son mías). Lo que no se puede decir directamente es también lo que se oculta a la vista, lo que está ausente del campo visual que organizó a la melancolía. La melancolía se mantiene fuera de la vista; es una absorción en algo que no entra en el campo de visión, que se resiste a ocupar el dominio público, que no se ve ni se declara. Aunque esta pérdida parece privada e irrecuperable, el melancólico es extrañamente extrovertido, y busca «comunicar a todo el mundo sus propios defectos, como si en este rebajamiento hallara una satisfacción» (2093). La inutilidad del *yo* es insistentemente comunicada. El habla melancólica, que no es ni veredictiva ni declarativa, es incapaz de decir su pérdida. Lo que el melancólico sí declara, a saber, su propia inutilidad, identifica la pérdida a los ojos del *yo* y, por tanto, sigue siendo incapaz de identificar la pérdida. La autocensura ocupa el lugar del abandono y se convierte en el emblema de su rechazo.

La intensificación de la conciencia que se produce en estas circunstancias da fe del carácter no reconocido de la pérdida. El *yo* resulta moralizado como consecuencia de la pérdida no llorada. Pero ¿cuáles son las condiciones que hacen posible que se llore o no se llore la pérdida?

El *yo* no sólo acoge al objeto dentro de sí, sino que acoge también su agresión hacia él. Mientras más se acoge, por así decir, al objeto, mayor es la autodegradación, más se empobrece el *yo:* el delirio de empequeñecimiento provoca «un sojuzgamiento... del instinto que fuerza a todo lo animado a mantenerse en vida» (2093). La agresión que se vuelve contra el *yo* tiene el poder para combatir y vencer el deseo de vivir. En este punto de la teoría de Freud, la agresión hacia uno/a mismo/a se deriva de una agresión hacia otro dirigida hacia fuera. Pero en esta formulación se vislumbra el principio de la reflexión sobre un instinto que en cierto modo se

opone al principio del placer, y que luego será denominado instinto de muerte.

En la melancolía, el *yo* contrae parte de la pérdida o el abandono que marca ahora al objeto, un abandono que es rechazado y, en tanto que rechazado, incorporado. En este sentido, negar una pérdida es convertirse en ella. Si el *yo* no puede aceptar la pérdida del otro, entonces la pérdida que el otro llega a representar se convierte en la pérdida que ahora caracteriza al *yo:* el *yo* se vuelve desierto y empobrecido. La pérdida sufrida en el mundo se convierte ahora en la carencia característica del *yo* (una disociación que es, por así decir, importada mediante la necesaria labor de internalización).

Por consiguiente, la melancolía opera en una dirección exactamente opuesta al narcisismo. Imitando la cadencia bíblica de «la sombra de la muerte», un modo como la muerte impone su presencia sobre la vida, Freud señala que en la melancolía «la sombra del objeto cayó... sobre el *yo*» (2095). Significativamente, en los ensayos de Lacan sobre el narcisismo la formulación se invierte: la sombra del *yo* cae sobre el objeto[11]. El narcisismo sigue controlando el amor, incluso cuando parece ceder al amor de objeto: lo que encuentro en el lugar del objeto sigue siendo yo mismo, mi ausencia. En la melancolía, la formulación se invierte: en el lugar de la pérdida que el otro llega a representar, encuentro que yo soy esa pérdida, que estoy empobrecido/a, deficiente. En el amor narcisista, el otro contrae mi abundancia. En la melancolía, yo contraigo la ausencia del otro.

Esta oposición entre melancolía y narcisismo apunta hacia la teoría de las dos clases de instinto. Freud tiene claro

---

[11] «La imagen del cuerpo del hombre es el principio de toda la unidad que percibe en los objetos... todos los objetos de su mundo están siempre estructurados en torno a la sombra errante de su propio yo *[l'ombre errante de son propre moi]»* (Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II*, trad. Sylvana Tomaselli, Nueva York, W. W. Norton, 1991, pág. 166; *Le Séminaire, Livre II,* París, Seuil, 1978, pág. 198 [trad. cast.: *El seminario*, trad. Rithée Cevasco y Vicente Mira Pascual, Barcelona, Paidós, 1981]).

que la melancolía debe verse en parte como perturbación narcisista. Algunos de sus rasgos provienen del narcisismo y otros del duelo. Con esta afirmación, Freud parece definir el duelo como el límite del narcisismo o, quizás, como dirección contraria a él. Lo que en la melancolía erosiona al *yo* es una pérdida que originalmente fue externa, pero al llegar a *El «yo» y el «ello»*, Freud reconoce que la labor de la melancolía bien podría estar al servicio del instinto de muerte. Se pregunta: «¿Cómo sucede, pues, que en la melancolía se convierta el *super-yo* en una especie de punto de reunión de los instintos de muerte?»[12]. ¿Cómo puede ser que los efectos erosionadores del *yo* que ocasiona la melancolía, esos que vencen «el instinto que fuerza a todo lo animado a mantenerse en vida», acaben operando al servicio de un instinto que busca vencer a la vida? Freud va más allá, señalando que el hecho de que la conciencia «se encarni[ce] implacablemente» muestra que «[e]n el *super-yo* reina entonces el instinto de muerte *[Todestrieb]*» (2724). Por consiguiente, de acuerdo con esta teoría revisada de *El «yo» y el «ello»*, en la melancolía sería imposible separar el instinto de muerte de la conciencia intensificada por ella. En ambos casos, ante la incapacidad para estar a la altura de los patrones codificados en el ideal del *yo*, el *yo* arriesga la vida. Y la agresión que asume contra sí mismo es parcialmente proporcional a la agresión hacia el otro que ha conseguido mantener bajo control.

En esta descripción de la melancolía, la reflexividad emerge, al igual que ocurría en Nietzsche, como agresividad desplazada. Como hemos visto, en «Duelo y melancolía» la agresión es, para Freud, fundamentalmente una relación con los otros, y sólo en segundo lugar una relación con uno/a mismo/a. Señala que la persona suicida tiene que haber experimentado antes impulsos homicidas, y sugiere que el autotormento satisface el sadismo y el odio. Estos dos impulsos han

[12] Sigmund Freud, *El «yo» y el «ello»*, en *Obras completas*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, tomo 3, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, pág. 2725 («Wie kommt es nun, dass bei der Melancholie das der Ich zu einer Art Sammelstätte der Todestriebe werden kann?»).

sido experimentados como «retrotraíd[o]s al *yo* del propio sujeto» (2096) —«eine Wendung gegen die eigene Person erfahren haben». La ambivalencia que contiene a la agresión disocia a la carga, que se distribuye entonces en «partes»: parte de la carga erótica retrocede hasta la identificación; la otra parte hasta el sadismo. Una vez establecidas como partes internas del *yo*, la parte sádica apunta contra la parte que identifica, y a partir de ahí se desarrolla el violento drama psíquico del *super-yo*. Freud parece asumir que existe ambivalencia en la escena de la pérdida: un deseo de que el otro muera o se vaya (deseo que es a veces instigado por el deseo del *yo* de vivir y, por tanto, de romper su vínculo con lo que se ha ido o ha muerto). Freud interpreta esta ambivalencia como una manifestación de sadismo y, a la vez, un deseo de preservar al otro como parte de uno/a mismo/a. El autotormento es el sadismo vuelto contra el *yo*, que codifica y disimula el doble deseo de vencer y salvar al objeto. Señala que el autocastigo es «el camino indirecto» del sadismo; podríamos añadir que es también el camino indirecto de la identificación.

Aquí, Freud parece tener claro que el sadismo precede al masoquismo. (Su posterior énfasis sobre el instinto de muerte invertirá el orden.) Las articulaciones reflexivas de la agresión se derivan siempre de agresiones dirigidas hacia fuera. Señala que hace ya algún tiempo que sabemos que «ningún neurótico experimenta impulsos al suicidio que no sean impulsos homicidas, orientados primero hacia otras personas y vueltos luego contra el *yo [auf sich zurückwendet]*» (2096). El *yo* se toma por objeto en lugar de tomar al otro por objeto. De hecho, el *yo* se toma *por primera vez* por objeto sólo si ha tomado *ya* al otro por objeto y el otro se ha convertido en el modelo a partir del cual asume su límite como objeto para sí mismo —una especie de mímesis, no muy distinta de la que describe Mikkel Borch-Jacobsen[13], según la cual la

[13] A propósito de la mímesis primaria, véase Mikkel Borch-Jacobsen, *The Emotional Tie: Psychoanalysis, Mimesis, and Affect,* Stanford, Stanford University Press, 1993.

actividad mimética produce al *yo* como objeto siguiendo el modelo del otro. En la melancolía, la mímesis realiza esta actividad como incorporación del otro «dentro del *yo*». Se trata de un intento de preservar al otro y al mismo tiempo disimular la agresión hacia él.

Evidentemente, ninguna teoría freudiana que tome al *yo* como algo primario o preexistente podrá dar cuenta de la manera como el *yo* se convierte por primera vez en objeto a raíz de la internalización de la agresión y el rechazo de la pérdida. La melancolía establece los precarios cimientos del *yo* y da algunos indicios sobre su condición de instrumento de *contención*. La importancia del *yo* para la contención de la agresión queda clara al considerar las metáforas explícitamente sociales que Freud utiliza en estas descripciones. Uno de los pasajes, señalado por Homi Bhabha[14], apunta a la analogía política que me ocupa. «Las reacciones... [del melancólico] parten aún de la constelación anímica de la rebelión *[seelischen Konstellation der Auflehnung],* convertida por cierto proceso en el opresivo estado de la melancolía *[die melancholische Zerknirschung]»* (2094).

Bhabha argumenta que la melancolía no es una forma de pasividad, sino una forma de rebelión que se desarrolla mediante la repetición y la metonimia. El melancólico dirige contra sí mismo la condena que lanzaría contra el otro; esta «incorporación» del otro es también, como indica Bhabha, una «desincorporación del Maestro». Subrayando que «la Ley es sepultada como pérdida en el punto de su autoridad ideal», argumenta que la melancolía impugna la idealidad de la autoridad precisamente al incorporarla[15]. La idealidad de la autoridad es incorporable en otro lugar, con lo cual deja de estar ligada a una figura de la ley en sentido absoluto.

La melancolía es una rebelión que ha sido sofocada, aplastada. Sin embargo, no es algo estático, sino que prosi-

---

[14] Homi K. Bhabha, «Postcolonial Authority and Postmodern Guilt», en Lawrence Grossberg *et al.* (eds.), *Cultural Studies: A Reader,* Nueva York, Routledge, 1992, págs. 65-66.

[15] *Ibíd.*, pág. 66.

gue como un tipo de «labor» que se desarrolla mediante el desvío. El poder del estado para prevenir la ira insurreccional está integrado dentro de las operaciones de la psique. La «instancia crítica» del melancólico es al mismo tiempo un instrumento social y psíquico. La conciencia *super-yoica* no es simplemente análoga al poder militar del estado sobre sus ciudadanos; el estado cultiva la melancolía en sus ciudadanos precisamente como modo de disimular y desplazar su propia autoridad ideal. Esto no quiere decir que la conciencia sea una simple manifestación del estado; por el contrario, es el punto de fuga de su autoridad, su idealización psíquica y, en esa medida, su desaparición como objeto externo. El proceso de formación del sujeto es el proceso por el cual el poder terrorífico del estado se vuelve invisible —y efectivo— como idealidad de la conciencia. Por otra parte, la incorporación del ideal de la «Ley» subraya la relación contingente entre un estado determinado y la idealidad de su poder. Esta idealidad puede ser siempre incorporada en otro lugar y se mantiene fuera de proporción con relación a todas sus incorporaciones dadas. El hecho de que esta idealidad no pueda reducirse a ninguna de sus incorporaciones no quiere decir, sin embargo, que sobreviva en un ámbito nouménico más allá de toda encarnación. Más bien, las incorporaciones son puntos de rearticulación, condiciones para un «tránsito» y, potencialmente, un «desligamiento» *(Auflehnung).*

La rebelión presente en la melancolía puede destilarse reclutando a la agresión al servicio del duelo, pero también, forzosamente, de la vida. En tanto que instrumento de terror psíquico, la conciencia posee el poder de la condenación, el cual supone literalmente una amenaza para la propia vida. Freud señala que «consigue, con frecuencia, llevar a la muerte al *yo*, cuando éste no *se libra de su tirano* refugiándose en la manía»[16]. La manía parece ser el desligamiento enérgico del vínculo con el objeto perdido entronizado en las operaciones de la conciencia. Sin embargo, «la manía no es

[16] Freud, *El «yo» y el «ello»*, pág. 2724.

sino tal triunfo, salvo que el *yo* ignora nuevamente qué y sobre qué [lo] ha conseguido»[17]. En la manía, el tirano es mantenido a raya, pero no sacudido ni vencido. La manía marca una suspensión o una dominación temporal del tirano por parte del *yo*, pero aquél permanece estructuralmente instalado en la psique —y, además, incognoscible. Para que el desenlace de la melancolía sea más profundo que el que puede proporcionar cualquier manía, Freud sugiere que debe aceptarse «un veredicto de realidad»; de ese modo, la melancolía se puede convertir en duelo y el vínculo con el objeto perdido se puede cortar. De hecho, lo que debe reapropiarse al servicio del deseo de vivir es precisamente la agresión hacia el *yo* instrumentalizada por la conciencia: «La realidad impone a... los puntos de enlace de la libido con el objeto, su veredicto de que dicho objeto no existe ya, y el *yo*, situado ante la interrogación de si quiere compartir tal destino, se decide, bajo la influencia de las satisfacciones narcisistas de la vida, a cortar su ligamen con el objeto abolido» (2098).

Para el melancólico, la ruptura del vínculo constituye una segunda pérdida del objeto. Si éste perdió su externalidad al convertirse en ideal psíquico, ahora pierde su idealidad conforme el *yo* se vuelve contra la conciencia, descentrándose. Los juicios de la conciencia son reemplazados por el veredicto de la realidad, y éste le plantea un dilema al melancólico, a saber, si seguir al objeto perdido a la muerte o aprovechar la oportunidad de vivir. Posteriormente, Freud señala que el vínculo con el objeto no puede cortarse sin una «comunicación» directa de la pérdida y una desantificación del objeto mediante la externalización de la agresión contra él: «Del mismo modo que el duelo mueve al *yo* a renunciar al objeto, comunicándole su muerte y ofreciéndole como premio la vida para decidirle; así disminuye, cada uno de los combates provocados por la ambivalencia, la fijación de la libido al objeto, desvalorizándolo, denigrándolo y, en definitiva, asesinándolo *[entwertet, herabsetzt, gleichsam auch erschlägt]*» (2100). El «asesi-

[17] Freud, «Duelo y melancolía», pág. 2098.

nato» de la instancia crítica revierte y desplaza la escena interiorizada de la conciencia y despeja el camino para la supervivencia psíquica. Mientras que la melancolía implica un «delirio de empequeñecimiento... [que sojuzga al] instinto que fuerza a todo lo animado a mantenerse en vida», la ruptura con la melancolía implica volverse contra la agresión ya «vuelta contra» que constituye la conciencia. La supervivencia, que no es exactamente lo contrario de la melancolía, sino lo que ésta pone en suspenso, exige redirigir la cólera contra el otro perdido, profanando así la santidad de los muertos con propósitos de vida, encolerizándose contra los muertos con el fin de no unirse a ellos.

Aunque esta cólera puede ser necesaria para superar el dilema melancólico, no es posible ninguna tregua definitiva de la ambivalencia ni ninguna separación definitiva entre el duelo y la melancolía. La idea freudiana de que el duelo y la melancolía pueden distinguirse uno de otra aparece cuestionada no sólo en su propio ensayo con ese título, sino también explícitamente en *El «yo» y el «ello»*. La ambivalencia, que se define primero, en «Duelo y melancolía», como posible respuesta a la pérdida, se convierte hacia el final del ensayo en una lucha entre el deseo de vivir y el deseo de morir ocasionado por la pérdida. Por consiguiente, tanto la ambivalencia como la lucha a vida o muerte, para usar terminología hegeliana, son ocasionadas por la pérdida, instigadas por la pérdida. Si la ambivalencia distingue a la melancolía del duelo, y éste produce ambivalencia como parte del proceso de «tránsito», entonces no existe ninguna labor de duelo exenta de melancolía. Como señalamos en el capítulo anterior, en *El «yo» y el «ello»* Freud argumenta que el *yo* se compone de sus vínculos perdidos y que no habría un *yo* sin una internalización de la pérdida conforme a las pautas de la melancolía. La posición inversa, sin embargo, no es desarrollada por Freud, aunque su teoría señala el camino: si el *yo* contiene la agresión hacia el otro ya ido, de ello se sigue que la reexternalización de esa agresión «descontiene» al *yo*. El deseo de vivir no es un deseo del *yo*, sino un deseo que anula a éste en el curso de su emergencia. El «dominio» del *yo* se definiría

entonces como efecto del instinto de muerte, y la vida, en sentido nietzscheano, vencería ese dominio, iniciando una modalidad vivida de devenir opuesta a la estasis y a la condición defensiva del *yo*.

Pero la trama del duelo no puede reducirse a una trama donde la vida triunfa sobre la muerte. La dinámica es más compleja. Aunque en 1917 Freud no distingue todavía entre el principio del placer y el instinto de muerte, sí señala que la melancolía tiene el poder para llevar al *yo* a la muerte. Para 1923, afirma explícitamente que, tal como funciona en la melancolía, la conciencia es un «punto de reunión» de los instintos de muerte. En el duelo, el reclamo de la vida no triunfa sobre la seducción de la muerte; por el contrario, los «instintos de muerte» son reclutados al servicio de la ruptura con el objeto, «asesinando» al objeto con el fin de vivir. Además, en la medida en que el objeto pervive como idealidad de la conciencia y el *yo* se sitúa dentro de esa escena topográfica, tanto la conciencia como el *yo* son forzosamente anulados por el reclamo homicida sobre la vida. Por tanto, el «instinto de muerte» es, paradójicamente, necesario para la supervivencia; en el duelo, la ruptura del vínculo inaugura la vida. Pero esta «ruptura» no es nunca definitiva ni completa. Uno/a no retrae una cantidad de libido de un objeto para invertirla en otro. En la medida en que la melancolía establece la posicionalidad del *yo*, la distinción entre lo psíquico y lo social, opera también para posibilitar un encuentro epistemológico con la otredad. La conclusión del duelo puede anular al *yo* (en el sentido de «desligarlo» de su carga en la conciencia), pero no lo destruye. La melancolía no da fe de ninguna ruptura con la historicidad constitutiva de la pérdida (salvo quizás en la respuesta maniaca, que es siempre temporal). La historicidad de la pérdida se localiza en la identificación y, por tanto, en las formas mismas que el vínculo tiene que adoptar. De acuerdo con esta visión, la «libido» y el «vínculo» no podrían concebirse como energías flotantes, sino como poseedores de una historicidad que no será nunca plenamente recuperada.

Si en «Duelo y melancolía» Freud pensaba que uno/a debe cortar un vínculo antes de poder establecer otro, en

El «yo» y el «ello» tiene claro que sólo se podrá cumplir el duelo e iniciarse nuevos vínculos si el otro perdido es internalizado. Merece destacarse aquí una idea inexplorada: la internalización no tiene que adoptar forzosamente la forma de una conciencia implacablemente encarnizada, y ciertos tipos de internalización, que no siempre son incorporaciones, son necesarios para la supervivencia[18]. De hecho, en consonancia con el Freud tardío, Derrida insiste en que «el duelo es la incorporación afirmativa del Otro» y que, en principio, el duelo no puede tener fin[19].

Efectivamente, uno puede encolerizarse contra sus propios vínculos con algunos otros (lo cual supone simplemente modificar las condiciones del vínculo), pero ninguna cólera podrá cortar el vínculo con la otredad, salvo quizás la cólera suicida, aunque por lo general ésta todavía deja una nota, una invocación final, confirmando así el vínculo alocutorio. La supervivencia no se produce porque un *yo* autónomo ejerza su autonomía en confrontación con el mundo exterior; por el contrario, ningún *yo* puede emerger sin referencias vivificadoras a ese mundo. La supervivencia exige reconocer la huella de la pérdida que inaugura la propia emergencia. Convertir la melancolía en simple «negativa» a llorar las pérdidas hace pensar en un sujeto que podría ser ya algo sin sus pérdidas, es decir, que voluntariamente extendería y retraería su voluntad. Sin embargo, el sujeto que habría de hacer el duelo está implicado en una pérdida de autonomía impuesta por la vida lingüística y social; no puede nunca producirse a sí mismo de manera autónoma. Desde un principio, el *yo* es otro con respecto a sí mismo; lo que nos

[18] Jessica Benjamin ha argumentado algo similar en *Bonds of Love* (Nueva York, Pantheon, 1988) y Kaja Silverman ha defendido la «identificación heteropática» en *The Threshold of the Visible World* (Nueva York, Routledge, 1996). Partiendo de visiones psicoanalíticas bastante diferentes, ambas han cuestionado la centralidad de la incorporación y las funciones *super-yoicas* en la descripción de la internalización.

[19] Jacques Derrida, comentarios, Humanities Research Institute, Universidad de California, Irvine, 5 de abril de 1995.

muestra la melancolía es que sólo absorbiendo al otro para convertirlo en uno/a mismo/a puede uno/a convertirse en algo. Los términos sociales que hacen posible la supervivencia, que interpelan la existencia social, nunca reflejan la autonomía de quien acaba reconociéndose en ellos y, por tanto, tiene alguna posibilidad de «ser» dentro del lenguaje. En realidad, la supervivencia se vuelve posible al abandonar esa noción de autonomía; el «*yo*» se libera de su repudio melancólico de lo social. El *yo* nace a condición de la «huella» del otro, quien se encuentra ya lejos en el momento de la emergencia. Aceptar la autonomía del *yo* es olvidar esa huella; y aceptar esa huella implica embarcarse en un proceso de duelo que nunca puede ser completo, puesto que no podría producirse un corte definitivo sin una disolución del *yo*.

Esta percepción que nos ofrece la melancolía sobre el poder de la huella de la otredad para producir al *yo* «conforme a pautas ficcionales», como lo expresa Lacan, no se limita a la huella de un conjunto específico de otros, es decir, el niño y su madre u otros pares diádicos. De hecho, el «otro» puede ser un ideal, un país, un concepto de libertad, puesto que la pérdida de esos ideales es compensada por la idealidad interiorizada de la conciencia. Se puede «perder» a un otro o un ideal volviéndolo indecible, es decir, perdiéndolo mediante la prohibición o el repudio: indecible, imposible de declarar, pero emergiendo en la queja indirecta y en los juicios exacerbados de la conciencia. Contenido dentro de la topografía psíquica de la ambivalencia, el gastado texto social exige un tipo de genealogía distinto en la formación del sujeto, que tome en cuenta cómo lo que permanece indeciblemente ausente habita la voz psíquica del que permanece. La violencia de la pérdida se intensifica y se refracta en la violencia de la instancia psíquica, la cual amenaza con la muerte; lo social «retorna» a lo psíquico, sólo para dejar su huella en la voz de la conciencia. La conciencia no acierta, pues, a materializar la regulación social; es más bien un instrumento de su disimulo. En estas circunstancias, reivindicar la vida significa oponerse a la psique virtuosa, no por un acto de la voluntad, sino por una sumisión a la socialidad y la

vida lingüística que hacen posibles esos actos que desbordan los límites del *yo* y su «autonomía». Persistir en el propio ser significa estar entregado desde el principio a condiciones sociales que no son nunca del todo propias. Estas condiciones instituyen una vida lingüística para quien habla antes de cualquier acto de potencia, y permanecen irreductibles a él o ella, a la vez que son condiciones necesarias para el habla. En este sentido, la interpelación funciona al fracasar, es decir, instituye al sujeto como agente precisamente en la medida en que fracasa a la hora de determinarlo exhaustivamente en el tiempo.

La escena inaugural de la interpelación es una escena donde el fracaso para ser constituido se convierte en la condición de posibilidad de la propia constitución. El discurso social tiene el poder para formar y regular al sujeto imponiendo sus propias condiciones. Éstas, sin embargo, no son simplemente aceptadas o internalizadas; devienen psíquicas sólo en el movimiento por el cual se disimulan y se «vuelven». En ausencia de regulación explícita, el sujeto emerge como alguien para quien el poder se ha convertido en voz, y la voz en el instrumento regulador de la psique. Los actos de habla del poder —la declaración de culpa, el dictamen de inutilidad, los veredictos de la realidad— son representados topográficamente como instrumentos e instituciones psíquicos dentro de un paisaje psíquico que depende de su metaforicidad para ser plausible. El poder regulador se vuelve «interno» sólo mediante la producción melancólica de la figura del espacio interno, que surge de la sustracción de los recursos y es también una sustracción y un movimiento del lenguaje. Al sustraer su propia presencia, el poder se convierte en un objeto perdido —«una pérdida de naturaleza más ideal». Y al cumplir los requisitos para su incorporación melancólica, el poder deja de actuar de manera unilateral sobre el sujeto. Más bien, paradójicamente, el sujeto es producido mediante este retraimiento del poder, mediante su disimulo y su fabulación de la psique como *topos* parlante. El poder social se desvanece, convirtiéndose en el objeto perdido, o el poder social hace desaparecer, provocando una serie de pér-

didas forzosas. Por consiguiente, provoca una melancolía que reproduce el poder bajo la forma de la voz psíquica del juicio dirigida a (vuelta contra) uno/a mismo/a, con lo cual modela a la reflexividad sobre la base del sometimiento.

Algunos teóricos psicoanalíticos de lo social han argumentado que la interpelación social produce siempre un exceso psíquico que no puede controlar. Sin embargo, la producción de lo psíquico como ámbito independiente no es capaz de borrar el origen social de su producción. La «institución» del *yo* no es capaz de vencer completamente su residuo social, puesto que desde el principio ha tomado prestada su «voz» de otro lugar, su voz es la reconversión de un «planto» social en autojuicio psíquico.

El poder impuesto sobre uno/a es el poder que estimula la propia emergencia, y no parece que haya ningún modo de escapar a esta ambivalencia. De hecho, no parece que haya ningún «ser» sin ambivalencia, lo cual quiere decir que la reduplicación ficticia necesaria para convertirse en yo excluye la posibilidad de una identidad rigurosa. Por último, no existe ambivalencia sin una pérdida que sea también un veredicto de socialidad y que deje la huella de su vuelta en la escena de la propia emergencia.

Índice

Filosofía

Arte / Literatura

Antropología

Ciencia / Medicina

Derecho / Política

Clásicos / Biografías

Economía / Sociología

Psicología / Psicoanálisis

Geografía / Historia

Cine / Comunicación

Educación

Teoría feminista

Lingüística



Como forma de poder, el sometimiento es paradójico. Una de las formas familiares agónicas en que se manifiesta el poder consiste en ser dominado/a por un poder externo a uno/a. Pero si, siguiendo a Foucault, entendemos el poder como algo que también *forma* al sujeto, que le proporciona la misma condición de su existencia y la trayectoria de su deseo, entonces el poder no es solamente algo a lo que nos oponemos, sino también, de manera muy marcada, algo de lo que dependemos para nuestra existencia y que abrigamos y preservamos en los seres que somos. La teoría foucaultiana otorga poco protagonismo al ámbito de la psique y no explora el poder en esta doble valencia de subordinación y producción. Si la sumisión es una condición de la sujeción, resulta pertinente preguntar: ¿cuál es la forma psíquica que adopta el poder? Judith Butler acomete el proyecto de elaborar una teoría de la psique para acompañar a la teoría del poder, tarea que los autores adscritos tanto a la ortodoxia foucaultiana como a la psicoanalítica han eludido.

0164107


ISBN 978-84-376-2683-3

CÁTEDRA

PUV PUBLICACIONS UNIVERSITAT DE VALÈNCIA